JJC

De Deo uno

Tractatus theologicus.

Auctore

Josepho Müller S. J.

Liber in privatum auditorum usum ordinatus.

Editio tertia.

ALMA COLLEGE
231.1
LIBRARY
M914
Alma, California

OENIPONTE.
TYPIS ET SUMTIBUS FELICIANI RAUCH (L. PUSTET).
1923.

3033

Prooemium.

1. Doctrinae theologicae de ipso Deo gravitas. 1. — Cum eo sublimior sit aliqua scientia vel doctrina, quo sublimius eius obiectum est, sublimissima partium quoque omnium theologiae ea est, cuius obiectum immediatum illud ens constituit, quod est ipsum esse atque entis inexhausta plenitudo, doctrina inquam de ipso Deo, quam sancti Patres theologiam κατ' ἐξοχήν vel theologiam simpliciter nominarunt. Huic igitur theologiae parti supremae iure merito verba ipsius Dei apud Ieremiam (9, 23 ss.) applicantur: „*Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis: sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me, quia ego sum Dominus.*“ Ex eodem momento, videlicet ex obiecto manifesta est etiam maxima huius tractationis utilitas atque necessitas. Etenim sicuti omnium omnino, quae existunt, ita etiam hominis ipse Deus principium et finis est, et finis quidem cognitione et amore consequendus. Quo magis igitur Deum homo cognoscit, eo magis, eo facilius, eo naturae suae accomodatius finem suum assequi poterit. Qui vero hac cognitione penitus careret, homo quidem essentia sed non vita esset. Et ideo rectissime sane *s. Bonaventura:* „Melius, inquit, est enim vel modicum quid de Deo scire, quam coelestium et terrestrium notitiam habere“ (in 3. d. 23. 1. q. 4); et recte huc etiam verba Sapientis applicantur: „*Nosse enim te consummata iustitia est, et scire iustitiam et virtutem tuam radix est immortalitatis*“ (Sap. 15, 3).

2. Discrimina inter theologiam de Deo uno et theodiceam vel theologiam naturalem. — Iam tota illa 2

de ipso Deo doctrina vel Deum respicit, quatenus est unus natura, vel eundem considerat, quatenus est trinus personis; et ideo in duas partes dividitur, quae a Sanctis Patribus Pseudo-Dionysio praeeunte nomine theologiae unitae et distinctae distinguuntur. In praesenti tractatu de Deo uno agendum est. De hoc vero argumento philosophia quoque agit, alio tamen modo; etenim essentialiter theodicea et illa theologiae pars differunt. Etsi nempe utraque de Deo scientifica ratione disserit, prior tamen id praestat, prout obiectum est naturali rationis lumini pervium, altera vero, prout consideratur per mentem supernaturali fidei lumine illustratam. Ex quo essentiali discrimine tria alia emergunt. Primum quidem est secundum obiecti amplitudinem; theologia enim, quae ut obiectum formale verbum Dei revelatum habet, ad plura de Deo cognoscenda se extendit, quam theologia naturalis. Secundum discrimen est in utriusque perfectione; theologia enim revelata certior est atque infallibilior in suis conclusionibus quam theologia naturalis. Tertium denique discrimen in utriusque utilitate positum est; revelata enim theologia per se ordinat hominem ad Deum ut finem supernaturalem, naturalis vero idem per se non praestat. Quare theodicea, quamvis suprema inter disciplinas naturales, theologiae tamen revelatae merito subordinatur.

3. ***3. Summa tractatus de Deo uno.*** — Omnia, quae in hoc tractatu de Deo uno tractanda sunt, gravi oratione complectitur constitutio fidei catholicae a *Pio IX* approbante Concilio Vaticano edita, ita ut tractatio nostra tamquam commentarius illius constitutionis considerari possit. Ita vero constitutio ista habet: „Sancta, catholica, apostolica, Romana ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum: qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus et super omnia, quae praeter ipsum sunt, ineffabiliter excelsus, Universa vero, quae condidit. Deus

providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter: omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt" (Sess. 3. c. 1).

Ex hoc autem ipso conspectu doctrinae tradendae elucet, 4.
quam gravissimum sit momentum huius tractationis hisce nostris temporibus. Etenim proh dolor ea tempora vivimus, quibus iam non tantum aliquae peculiares veritates reiciuntur, sed ipse Deus prima ac summa veritas negatur, atque eius cognitionem et agnitionem non pauci pseudo-sapientes et pseudo-prophetae ex animis hominum exstirpare conantur. Inde vero magnam partem destructus iacet ordo religiosus, iuridicus, moralis, socialis, necnon humana societas summis periculis concutitur. Maxima igitur diligentia haec imprimis doctrina a clericis callenda est, ut tum ipsi armati sint contra fallacias et sophismata undique prolata, tum alios quoque ut par est pro sua vocatione erigere et confirmare possint. „Ubi Deus nobis periclitatur, iam *Basilius* inquit, alia omnia pro nihilo considerantes, ipsum solum intuemur" (ap. Greg. Naz. or. fun. 50).

4. Divisio tractatus. — Doctrina de Deo uno aliter ab 5.
aliis dividitur. Aptissima vero apparet ea divisio, secundum quam *S. Thomas* totam doctrinam tradendam ad tres principales quaestiones revocat, scilicet an Deus sit, quomodo sit, quid operetur; in quarum prima igitur de existentia Dei, in altera de essentia et attributis, in tertia de operatione Dei agitur. Qua divisione supposita et quoad substantiam retenta praesentem tractatum accuratioris conspectus gratia hac ratione dividere placet:

Quaestio prima: De existentia Dei.
Quaestio secunda: De essentia Dei.
Quaestio tertia: De attributis Dei negativis.
Quaestio quarta: De vita et scientia Dei.
Quaestio quinta: De invisibilitate atque incomprehensibilitate divina.

5. Auctores insigniores. — Sancti Patres de quaesti- 6.
onibus huc pertinentibus imprimis in scriptis polemicis de

Trinitate et Incarnatione egerunt, ut v. g. *Basilius* et *Gregorius Nyss.* in libris contra Eunomium; *Hilarius* de Trinitate; atque imprimis *Augustinus*, de Trinitate. Praeterea huc pertinent *S. Gregorius Naz.*, orationes de theologia prima et secunda; *S. I. Chrysostomus*, Homiliae sex in illud: *Vidi Dominum* (Is. c. 6.); homiliae duodecim contra Anomoeos seu de Incomprehensibili. Denique considerationem merentur *Pseudo-Dionysius*, de divinis nominibus. *Boëthius*, de consolatione philosophiae, *S. Ioannes Damascenus*, expositio fidei orthodoxae. Horum ceterorumque ss. Patrum testimonia collegerunt imprimis *Petavius* et *Thomassinus*, quorum prior paesertim hac in re ita excelluit, ut merito pater historiae dogmatum dicatur.

7. Inter theologos scholasticos, quod doctrinam de Deo uno attinet, eminent: *S. Anselmus*, Monologium et Proslogium; *Petrus Lombardus*, Sententiarum libri IV, quod opus deinde plerique Scholastici commentati sunt; *Alexander Halensis*, Summa Theologiae 1. p.; *S. Thomas*, Summa theol. 1. p. q. 1—26: Contra Gentiles l. 1; De veritate q. 2, 5. 6. *S. Bonaventura*, Com. in Mag. sent. l. 1.; *Scotus*, In sent. l. 1.; *Caietanus*, In sum. Theol. *S. Thomae; Ferrariensis*, In sum. c. gent. *S. Thomae; Suarez*, De Deo; *Lessius*, De perfectionibus moribusque divinis; *Ruiz de Montoya*, Disputat. de ideis, de veritate ac de vita Dei; de voluntate Dei; de visione et nominibus Dei; *Franciscus Lugo*, De Deo uno; *Chr. Gillius*, De sacra doctrina, essentia et unitate Dei; *Salmanticenses*, De scientia Dei, de visione Dei, de voluntate Dei; *Billuart*, Summa de Deo.

8. Ex recentioribus consuli possunt: *Franzelin*, de Deo uno; *Kleutgen*, De ipso Deo; *Stentrup*, De Deo uno; *Hontheim*, Institutiones Theodiceae; *Billot*, De Deo uno et trino; *Desan*, De Deo uno; *Pesch*, Praelectiones tom. II.; *Hurter*, Compend. tom. I.; *Iansen*, De Deo uno; *Scheeben*, Dogmatik 1. Bd.; *Heinrich*, Dogmatik Bd. 3. u. 4; *Pohle*, Dogmatik 1. Bd.

Quaestio prima.

De existentia Dei.

Articulus primus.

De naturali existentiae Dei cognoscibilitate.

Thesis 1. Indubia est revelationis doctrina, naturali rationis lumine existentiam Dei certo cognosci posse.

Declaratio.

1. Diversi modi cognoscendi. — Cum in prima hac quaestione non tantum de facto cognitionis Dei in hac mortali vita agatur, sed de modo quoque, quo homo Deum cognoscat, praestat prae oculis habere diversos modos, quibus homo res cognoscit. 1.

Itaque imprimis omnis cognitio humana aut immediata aut mediata est sive quaecumque res aut per seipsam aut per aliam prius cognitam cognoscitur. Immediate res vel obiecta duplici modo cognoscimus: primo per intelligentiam immediate in se ipsis principia intuemur; et secundo experientia non tantum externa multa sensibilia percipimus, sed etiam interna experientia tum sensibilia tum spiritualia, videlicet actus et motus animi nostri, cognoscimus. Mediata quoque cognitio duplex est. Et quidem semel per ratiocinationem ex veritatibus iam cognitis aliae deducuntur. Quod ratiocinium iterum aut est purum, si sc. procedit ex veritatibus ex sola intelligentia haustis, ut cum v. g. mathematicus propositionem Pythagoraicam demonstrat; aut vero est mixtum, si scl. procedit ex veritatibus, quarum altera experientia,

altera intelligentia cognita est, quemadmodum philosophus ex animi actibus eius spiritualitatem demonstrat. Altero modo mediate cognoscimus per fidem, quae alieno testimonio, quando eius veracitas et scientia perspectae sunt, tamquam motivo innititur. Ubi notandum est hunc ultimum modum cognoscendi necessario praecedi a ratiocinatione, sine qua, etsi ipsum testimonium, nunquam tamen auctoritas testis certo vel secure cognoscitur.

2. ***2. Variae de cognoscenda existentia Dei opiniones.*** — Quod iam cognoscibilitatem Dei attinet in antiquitate christiana unanimis sententia erat Deum naturaliter certo cognosci ex mundo creato atque proinde eius existentiam ratiocinio mixto certo demonstrari; aliam vero viam, qua Dei existentia in hac mortali vita cognoscatur, non exstare, nisi quae est per fidem supernaturalem. Postquam autem saeculo 18. philosophia scholastica e scholis exulavit, per criticos et scepticos opinio invaluit, existentiam rerum spiritualium vel suprasensibilium nulla ratione ex sensibilibus cognosci vel demonstrari posse. Unde factum est, ut alii existentiam Dei negarent vel de ea dubitarent, alii vero nova et diversa ab antiqua et consueta via in cognitionem Dei pervenire et perducere tentarent. Et multi quidem quemdam sensum vel instinctum in medium protulerunt, quo Deus immediate quasi sentiatur, quem instinctum per abusum vocis fidem appellarunt. Alii theosophi, Deum vera experientia cognosci affirmarunt, quodam tactu scl. et gustu experimentali. Alii, ut Malebranche et qui ipsum secuti sunt ontologi, intuitum aliquem immediatum Dei statuerunt, asserentes Deum sub ratione τοῦ esse continuo menti obversari et in ipso et per ipsum homines omnia alia intueri. Tandem qui dicuntur traditionalistae Deum ullo modo naturaliter certo cognosci vel demonstrari posse negarunt atque omnem saltem certam Dei cognitionem ex revelatione prima per traditionem provenire affirmarunt. Huc etiam accedunt Reformatores saec. 16. Denique fuerunt etiam, qui hac in re ad ideas innatas provocantes posuerunt, existentiam Dei sive per ideam innatam certo cognosci, sive sine ea saltem certo cognosci non posse.

3. Divisio quaestionis. — Iam in prima quaestione vera et catholica de Deo in hac mortali vita cognoscendo doctrina stabilienda et errores supradicti refutandi sunt. Quinque autem huius quaestionis articuli sunt: 3.

Articulus primus:	De naturali existentiae Dei cognoscibilitate.
Articulus secundus:	De naturali existentiae Dei demonstrabilitate.
Articulus tertius:	De ipsis argumentis, quibus existentia Dei demonstratur.
Articulus quartus:	De ignorantia existentiae Dei.
Articulus quintus:	De cognitione existentiae Dei per fidem.

In articulo primo vero ab initio positive demonstrandum est, hominem naturaliter Deum cognoscere posse; deinde polemice Traditionalismus refutatur; denique indoles naturalis illius cognitionis accuratius explicatur; quare tres sunt prioris articuli theses.

4. Cognitio naturalis et supernaturalis. — Cognitio naturalis dicitur per oppositionem ad supernaturalem tum subiective tum obiective. Subiective naturalis est, cum per vires subiective naturales vel ingenitas intellectus fit, subiective vero supernaturalis est, cum per vires intellectus divinitus elevatas producitur. Obiective naturalis ea est, quae mediis obiective naturalibus sive ex fontibus supra (n. 1.) recensitis exclusa fide divina procedit vel quae circa obiecta nativis intellectus humani viribus modo proportionato versatur; obiective supernaturalis, quae mediis vel modis obiective supernaturalibus procedit, ut sunt fides divina et visio beatifica. Patet autem, cognitionem aliquam esse posse supernaturalem tum subiective tum obiective, qualis est visio beatifica; deinde subiective supernaturalem et obiective naturalem, qualis potest esse cognitio Dei ex creaturis hausta: adhuc subiective naturalem et obiective supernaturalem, qualis potest esse fides divina; denique naturalem subiective et obiective, quales sunt pleraeque nostrae cognitiones. Iam cum in prima thesi dicitur Dei existentiam naturaliter cognosci 4.

posse. cognitio Dei intelligitur imprimis obiective naturalis, sive de facto subiective naturalis est sive supernaturalis.

Demonstratio.

5. ***1. Probatur ex sacra Scriptura.*** — Luculenta exstant Scripturae testimonia, quibus haec thesis demonstrari potest: duo vero, quae eminent, hic adducere sufficit:

1) Primum est Sap. 13, 1 ss.: „Vani autem sunt omnes homines (μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει), *in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona. non potuerunt eum intelligere, qui est* (τὸν ὄντα), *neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex (1); sed aut ignem aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt (2). Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator haec omnia constituit (3). Aut si virtutem aut opera* (δύναμιν καὶ ἐνέργειαν) *eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam, qui haec fecit, fortior est illis (4). Ex magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri* (ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιάρχης αὐτῶν θεορεῖται) *(5). Sed tamen in his minor est querela. Et hi enim fortasse errant. Deum quaerentes et volentes invenire (6). Etenim cum in operibus illius conversentur, inquirunt et persuasum habent. quoniam bona sunt, quae videntur (7). Iterum autem nec his debet ignosci (8). Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius dominum non facilius invenerunt"? (9)* — Iam in his doctrina catholica aperte continetur; etenim

6. a) Manifestum est agi de cognitione Dei. Scilicet vani i. e. abutentes natura declarantur esse ii, qui ex limitata entis ratione bonis visibilibus propria non cognoscunt eum, qui est ipsum esse; vel qui ex operibus productis non agnoverunt artificem improductum; vel denique qui ex mundi nos circumstantis pulchritudine non hauriunt scientiam, sine com-

paratione maiorem esse auctoris mundi pulchritudinem et potentiam. Iam vero ens, quod est ipsum esse illimitatum, quod est auctor totius artificii mundani atque totum mundum incomparabiliter pulchritudine, potentia, perfectione superat, ideae, quam de Deo omnes habent, perfecte sane congruum est.

b) Apparet, eam cognitionem facilem esse. Etenim 7.
primo qui ea carent vel eam non acquirunt vani i. e. abutentes natura dicuntur; qui vero cognitione operosa vel difficili carent, immerito continuo dicuntur vani vel natura abutentes. Praeterea expressis verbis declaratur eos, qui Deum ex mundo visibili non cognoscant, excusatione omni carere: qui autem difficili et ardua cognitione caret, eius ignorantiae ipsa sane cognitionis difficultas excusatio quaedam est. Denique facilitas huius cognitionis eo quoque innuitur, quod Deus in mundo adspectabili dicitur videri vel conspici; quae enim operoso tantum labore cognoscuntur, incongrue dicerentur videri vel conspici.

c) Cognitio eadem naturalis est. Nam primo Deus ex 8.
mundo visibili tamquam causa ex effectu cognosci declaratur; atqui talis modus cognoscendi naturae rationali apprime congruus est atque in aliis quoque cognitionibus humanis continuo observatur. Praeterea idem patet ex verbis: „*Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo Dominum non facilius invenerunt?*“ *Aestimare saeculum,* ut ex praecedentibus patet, nihil aliud dicit, quam vim et pulchritudinem rerum creatarum: ignis, ventorum, solis, astrorum cognoscere. Iamvero haec cognitio certo naturalis est; ergo etiam cognitio Dei, quae illa dicitur facilior vel saltem aeque facilis, sane naturalis est. Denique qui cognitione supernaturali caret, inepte diceretur vanus vel natura sua abutens; atqui is, qui ex mundo creato Deum non cognoscit, μάταιος φύσει dicitur; ergo haec Dei cognitio manifesto naturalis est.

d) Denique eadem cognitio certa quoque est, ut facile 9.
patet. Videlicet primo nisi esset certa, homines ea carentes immerito dicerentur vani natura. Iterum nisi esset certa

homines eam non habentes incongrue dicerentur inexcusabiles; eo ipso enim excusarentur, quod graves rationes ab assensu firmo retinerent. Deinde probabilis cognitio hac in re non est vera cognitio, sed ad instar plenae ignorantiae reputanda est. Praeterea aequiparatur cum cognitione operum naturae; atqui haec sane certa est; ergo etiam illa. Denique cognitio Dei ex mundo visibili tamquam visio intellectualis exhibetur (θεορεῖται); iam vero cognitio certitudine carens prorsus incongrue ad instar visionis intellectualis exhiberetur; ergo.

10. *Animadvertendum est* ad omnem difficultatem contra factam demonstrationem ex versibus 6—9 forte orientem expediendam iis verbis cultores idololatras operum Dei, de quibus hucusque egit, a sacro auctore opponi cultoribus idololatris operum hominum, de quibus deinceps a versu 10 agit. Scilicet minorem asserit esse culpam, perversitatem, stultitiam illorum, quam horum; etenim cum opera Dei magnitudine, excellentia, pulchritudine praestent, eorum inquisitio aliquam erroris ansam circa Deum cognoscendum praebere posse intelligitur; plane autem stulti sunt et perversi, qui opera, quae ipsi propriis manibus fabricaverunt, divino cultu honorant. Ceterum vel hoc ipso loco s. auctor iterum inculcat, priores quoque esse inexcusabiles, cum facilius sit ex mundo visibili Deum cognoscere, quam rerum creatarum penitiores rationes investigare.

11. *2) Alter textus classicus exstat in S. Pauli ep. ad Rom. 1, 18 ss.: „Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent (18): quia quod notum est Dei manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit (19). Invisibilia enim ipsius a creatura mundi* (ἀπὸ κτίσεως κόσμου) *per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (νοούμενα καθορᾶται), *sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles (20). Quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt* (ἐματαιώθησαν) *in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum (21), dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt.“ (22)* — Ad

ipsum textum intelligendum pauca praenotanda sunt. Et primo quidem, *qui veritatem Dei in iniustitia detinent*, idololatrae sunt, ut patet ex versu 25: „*Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium: et coluerunt et servierunt creaturae potius, quam Creatori, qui est benedictus in saecula. Amen.*“ Detinetur sc. veritas, quatenus homo cognitioni Dei, quae naturali rationi se sponte offert, perverse reluctatur creaturis adhaerendo. Deinde „*quod notum est Dei* (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ) *manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit*“ intelligendum est: „Quod cognoscibile est de Deo in actu primo, per creationem vel creaturas Deus cognoscibile reddidit in actu secundo eaque ratione manifestavit. Denique „*invisibilia enim ipsius*“ intelligenda sunt ea, quae ex se et immediate per se ab homine cognosci non possunt. De immediata vero visione intellectuali potius quam corporali Apostolum loqui, inde patet, quod generatim in s. Scriptura, cum de Dei visione sermo est, visio intellectualis intelligitur. Cf. 1. Tim. 1, 17; Ioan. 1, 18; 6, 46. Iam his notatis facile intelligitur, Apostolum doctrinam catholicam aperte docere; etenim

a) Primo Apostolus declarat, omnibus hominibus ratione utentibus cognitionem Dei esse possibilem. Scilicet omnes, qui veri Dei cognitione carent inexcusabiles sunt, quia causa huius ignorantiae in perversa eorum et obstinata voluntate posita est. Omnes idololatrae quoque Deum potuerunt cognoscere, immo reipsa quoque cognoverunt, sed ipsum non ut par est, glorificantes, vanis cogitationibus se dederunt atque in putidos stultosque errores inciderunt. Ex mente itaque S. Pauli, quod cognitionem Dei attinet, error practicus errorem theoreticum antecedere solet. 12.

b) Praeterea ex doctrina Apostoli eadem Dei cognitio facilis est. Etenim primo cognitio, quae omnibus obvia est, facilis sane sit oportet. Praeterea qui ea carent, essent excusabiles, si difficilis valde esset; dicuntur autem ab Apostolo inexcusabiles. Deinde Deum ignorantes item dicuntur suis cogitationibus evanuisse, corde insipientes et stulti esse; haec vero omnia vel supponunt vel denotant illius cognitionis facilitatem. 13.

Denique eadem cognitio visionis nomine denotatur, quae appellatio operosae cognitioni minus sane congrueret.

14. c) Deinde eadem cognitio certa est. Primo enim probabilis Dei cognitio ad instar nullius esset, si vita hominibus gerenda spectatur. Praeterea probabilis tantum cognitio immerito manifesta et ad instar visionis esse diceretur. Denique nisi certa esset cognitio, de qua agitur, idololatrae multiplicem excusationem afferre possent, cum tamen ab Apostolo dicantur inexcusabiles.

15. d) Denique cognitio eadem naturalis quoque est. Scilicet mediis naturalibus utimur, vel modo congenito cognoscimus, cum ex cognitione visibilium procedentes ad spiritualia et ipsum Deum cognoscenda mente assurgimus. Praeterea nisi naturalis esset cognitio Dei de qua agitur, homines ea carentes non ea, qua fit ratione, insipientes et stulti dici possent. Denique idem patet ex tacita oppositione, quam Apostolus inter revelationem immediatam et manifestationem per creaturas ingerit. Etenim ostensurus tum Iudaeos tum Gentiles propter neglectam Dei glorificationem inexcusabiles esse, tamquam vituperii fundamentum ponit in utrisque cognitionem Dei non defuisse. Iamvero Iudaeis Deum sufficienter manifestatum esse, Apostolus supponere potuit atque reipsa supposuit, quippe quibus credita essent eloquia Dei. Probanda igitur erat cognitio Dei vel possibilitas eum cognoscendi in solis gentilibus; quod quidem inde efficit, quia Deus se iis per visibilia creationis opera luculenter manifestavit. Manifestatio igitur gentibus facta ab ea, quam Iudaei habuerunt, revelatione vel cognitione supernaturali contradistinguitur. Ergo naturalis manifestatio vel cognitio sit oportet.

16. *3) Exceptio Traditionalistarum repellitur et argumentum factum confirmatur.* — Traditionalistae praeconceptis ideis philosophicis inhaerentes, ut argumenta facta elidant, contra obiecerunt in testimoniis allatis cognitionem Dei traditione transmissam et acceptam supponi atque ex ss. auctorum mente illud solum certo tenendum esse, quod ratio humana fide in existentiam Dei informata huius veritatis ex creaturis confirmationem quandam haurire possit. —

Atvero haec exceptio non solum omni fundamento caret, sed falsa quoque est et tum cum Scriptura tum cum Traditione prorsus pugnat. Scilicet:

a) Nullo in testimonio Scripturae, quo cognoscibilitas Dei 17.
vel asseritur vel exponitur, illius traditionis vel revelationis positivae necessitatis vel ullum vestigium proditur, sed semper et ubique duo tantum elementa ad cognitionem illam acquirendam necessaria exhibentur, sc. ex una parte tamquam medium subiectivum naturale rationis lumen, et ex altera parte universum hoc adspectabile tamquam medium obiectivum. Iamvero absurdum est putare, s. Scripturam, ubi ex professo de modo Deum cognoscendi agit, semper et ubique illud elementum, quod ex adversariorum opinione maxime necessarium et solum sufficiens est, constanter praetermisisse, elementa autem secundaria regulariter proposuisse. Insuper, si adversariorum sententia vera esset, incomprehensibile appareret, quod s. scriptura totum crimen gentilium ad abusum cognitionis Dei ex creaturis haustae revocet, dum scilicet maxime traditionis vel revelationis abusu peccassent. Denique in sententia adversariorum minime intelligibile apparet, ut iam supra dictum est, quomodo S. Paulus manifestationem Dei gentilibus factam expendens eamque revelationi Iudaeis factae opponens omittere potuerit elementum utrimque necessario requisitum; hac ipsa scilicet omissione comparatio vel oppositio foret inepta. Neque vero semel tantum S. Paulus illam comparationem vel oppositionem instituit. Huc pertinet v. g. etiam 1. Cor. 1, 21: „*Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum; placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes.*“ Neque regerere possunt Traditionalistae illam Traditionis necessitatem gentibus adeo notam fuisse, ut silentio premi et praeteriri posset; etenim ipsi docent, in hoc maxime gentiles errasse, quod traditione neglecta ad cognitionem Dei et divinorum solo rationis lumine pervenire voluerunt.

b) Traditionalistarum interpretatio cum ipso allatorum 18.
testimoniorum textu positive pugnat. Etenim Sap. 1, 6 diserte declaratur, cognitionem Dei ex mundo visibili hau-

stam faciliorem esse, quam eiusdem mundi visibilis penitiorem cognitionem. Atqui hanc sibi homo sine ope ullius revelationis acquirere potest. Ergo nec illa revelationem ullam quocunque modo supponit vel includit. S. Paulus vero (Rom. 1, 19) verbis: *invisibilia enim ipsius per ea, quae facta sunt, intellecta* (νοούμενα vi propria intellectus perspecta) *conspiciuntur,* rationem reddit priorum verborum: „*Deus enim illis manifestavit*“; ergo non merum factum refert, sed naturam rerum et obiectivum ordinem declarat. Haec ipsa autem declaratio in adversariorum sententia non solum inadaequata, sed falsa quoque esset.

19. c) Traditionalistarum explicatio a consensu quoque intellectus catholici excluditur. SS. Patres enim necnon theologi scholae universim verba Sapientis atque S. Pauli ita acceperunt, ut iis humanae rationi facultas asseratur Deum cognoscendi ex creatione tamquam adaequato prorsus medio cognitionis, traditio vero vel revelatio ad eandem cognitionem ne ut adminiculum quidem requiratur. Cum SS. Patrum doctrina in proprio et distincto argumento statim proponenda sit, hic duos allegare sufficit, alterum *Chrysostomum* ex graecis interpretibus praecipuum, alterum magnum *Augustinum*. Prior itaque Apostolum commentans quaerit: „Quid est illud, quod dicitur: *quia quod notum est Dei manifestum est in illis?*“ Et deinde horum Apostoli verborum sensum declarans pergit: „Cognitionem sui Deus a principio in hominibus posuit.... Et unde constat, o Paule, Deum in ipsis posuisse cognitionem? *Quia* inquit, *quod notum est eius, manifestum est in illis.* Sed haec est affirmatio non demonstratio. Tu vero mihi proba et ostende, cognitionem de Deo illis fuisse manifestam et eos sponte eam neglexisse. Unde igitur manifesta? Vocemne illis emisit? Nequaquam; verum illud fecit, quod magis illos, quam vox attrahere poterat: res creatas in medio proposuit, ut doctus et indoctus, Scytha et barbarus ipso visu pulchritudinem visibilium cognoscens ad Deum assurgere posset. Propterea ait: *invisibilia eius a creatura mundi per ea, quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Quod etiam propheta dicit: *coeli enarrant gloriam Dei.* Quid enim dicent

in illa die gentes? ignoravimus te? Itaque coelum non audistis ex solo aspectu vocem emittens? rerum omnium harmoniam et concentum clarius, quam tuba clamantem? . . . Haec quippe omnia et etiam his plura compendio Paulus dixit: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt intellecta conspiciuntur*" (Hom. 3. in ep. ad Rom.).

Similiter *Augustinus* loquitur: „Deum esse quandam vitam 20.
aeternam, inquit, immutabilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem nonnulli etiam huius saeculi philosophi viderunt . . . Nam quia viderunt etiam ipsi, quantum videri ab homine potest, creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus Apostolus testis est, cui utique debent credere christiani . . . occurrebat autem, ut diceretur ei: unde illi impii veritatem detinent (detinere Augustino idem est ac tenere)? Numquid Deus ad quemquam eorum locutus est? Numquid legem acceperunt, sicut Israelitarum populus per Moysen? Unde ergo detinent veritatem vel in ipsa iniquitate? Audite quod sequitur, et ostendit. *Quia quod notum est Dei*, inquit, *manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit.* Manifestavit illis, quibus legem non dedit? Audi, quomodo manifestavit: *invisibilia enim eius per ea quae facta sunt, conspiciuntur.* Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum, interroga omnia et vide, si non sensu suo tamquam tibi respondent: Deus nos fecit . . . . Quod curiositate studio inverunt, superbia perdiderunt . . . Ostende Apostole, et sicut ostendisti nobis, unde potuerunt pervenire ad cognitionem Dei, quoniam *invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur;* ita nunc ostende, quomodo *dicentes, se esse sapientes, stulti facti sunt* . . . . Invenisti Deum et colis idolum . . . et quod per Dei opera invenisti, per opera hominis perdis" (Serm. 141).

Itaque disertis verbis SS. Patres docent, mundum hunc adspectabilem ab Apostolo proponi ut manifestationem Dei hominibus factam ita adaequatam et sufficientem, ut ratio humana sine omni revelatione et traditione ex hac sola naturali manifestatione Deum cognoscere possit et debeat.

21. ***2. Ex SS. Patrum doctrina.*** — Nimirum SS. Patres tum occidentales tum orientales non solum Apostolum commentantes, sed quavis data occasione catholicam de naturali Dei ex mundo creato cognoscibilitate doctrinam tam constanter et eloquenter proponunt et urgent, ut quaevis dubitatio exclusa appareat.

1) Primo Patrum orientalium hac in re multa et egregia testimonia exstant. — „Cum igitur, inquit *Clemens Alex.*, sit providentia, putare, universam prophetiam et oeconomiam Salvatoris non ex providentia factam esse, est impium. Et certe haec demonstrare ne conandum quidem est, cum divina providentia sit manifesta ex aspectu omnium effectorum operum, quae artem et sapientiam praeferunt, et quae hinc certo ordine fiunt, inde certo ordine manifestantur, qui vero existentia et vita nos donavit, rationem quoque nobis concessit, quoniam nos rationabiliter et bene vivere volebat.“ Et longiore disputatione interposita subiungit. „Patrem igitur et omnium effectorem omnia ex omnibus insita vi et sine doctrina percipiunt. . . . . Ac hominum omnium, graecorum et barbarorum, genus nullum, sive agricolarum, sive nomadum sive eorum, qui urbes incolunt. usquam vivere potest, quod non sit praeoccupatum naturae superioris persuasione. Itaque gentes omnes . . . . unam habent eandemque anticipationem de eo, qui hoc regnum instituit, quoniam universalissimae ipsius operationes omnia aequaliter pervaserunt“ (Strom. l. 5).

22. Similiter *Athanasius* doctrinam catholicam clare exponit: „Certe ex rebus aspectabilibus Dei cognitionem haurire potest (anima humana), quandoquidem res creatae admirabili ordine et consensu, quo compositae sunt, quibusdam quasi litteris Dominum et creatorem indicant et veluti voce praedicant. Bonus enim et clemens Deus, animarum, quas creavit, curam gerens, quia eius naturae est, quae videri et comprehendi nequeat, omnemque creatam substantiam transcendat . . . . eam ob rem naturam creatam per Verbum suum tam apte composuit, ut quia ipse ex sui natura videri non potest, saltem ex operibus ab hominibus cognosci possit. Ex operibus enim saepe artifex, licet non videatur, cognoscitur;

atque ut de statuario Phidia narrant, eius opera ex mutua partium inter se proportione et dispositione Phidiam licet absentem spectantibus exhibuisse; ita ex mundi constructione illius effector et opifex Deus intelligi necessario debet, quamvis oculis corporis non aspiciatur. Nec enim sua invisibili natura abusus est Deus (nemo id putet) nec se hominibus plane ignotum reliquit, verum, ut modo dicebam, sic naturam creatam disposuit, ut quamvis ipse ex natura sua videri non possit, ex operibus tamen cognoscatur. Nec vero haec a me ipso loquor, sed a viris theologis didici, inter quos est Paulus, qui ad Romanos ita scribit: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*" (Orat. c. gent. n. 34).

S. Gregorius Naz. in oratione secunda theologica di- 23.
stinctione facta inter essentiam et existentiam Dei illam dicit nec verbis explicari nec animo vel intellectu comprehendi posse, hanc vero naturaliter certo cognosci: „Etenim quod Deus sit et princeps quaedam causa, quae omnia procrearit atque conservet, tum oculi ipsi, tum lex naturalis docent; illi dum rebus in aspectum cadentibus aciem affigunt, easque et pulchre fixas et stabiles esse, et progredi atque immote, ut ita dicam, moveri volvique perspiciunt; haec autem, dum per res oculis subiectas ac recto ordine collocatas, auctorem earum certo quidem ratiocinando assequitur. Quonam enim modo universa haec rerum moles vel producta unquam fuisset, vel consisteret, nisi Deus omnia in existentiam protulisset atque conservaret? Quemadmodum enim quispiam citharam pulcherrime confectam et elaboratam conspiciens eiusque concinnitatem et constitutionem, aut etiam ipsius citharae cantum audiens, nihil aliud quam ipsum citharae conditorem et citharoedum mente reputat, atque ad eum cogitatione fertur, etiamsi de facie ignotum; eodem quoque modo nobis is, qui res effecit effectosque movet atque conservat, manifestus est, etiamsi mente minime comprehendatur" (n. 6).

Basilius quoque clarissime suam mentem prodit; verbi gratia 24.
ad quaestionem responsurus, num prior cognitio sit an fides, respondet „in disciplinis fidem praeire cognitioni; et in nostra

doctrina, si quis dicat praeire cognitionem fidei, non contendemus, cognitionem scilicet humano captui accommodatam. Nam in disciplinis quidem oportet primum credere, hoc elementum alpha esse, et ubi figuras et pronuntiationem didiceris, tum demum accuratam percipere notionem poteris elementi. At in fide, quae circa Deum versatur, praeit illa cogitatio, Deum esse, hanc autem ex creaturis colligimus. Sapientiam namque et potentiam et bonitatem et omnia eius invisibilia ex mundi creatione intelligentes, sic cognoscimus. Ita sane illum ceu nostrum ipsorum Dominum suscipimus. Quoniam enim totius mundi conditor Deus, nos autem mundi pars sumus, noster igitur etiam conditor Deus. Cognitionem istam fides sequitur et fidem talem adoratio" (ep. 235). Et alibi idem declarat: „Mundus hic adspectabilis est rationalium animarum ad cognitionem Dei schola et gymnasium" (in Hexaëm. h. 1).

25. *S. Gregorius Nyssenus* eadem qua S. Gregorius Naz. comparatione utitur ad illustrandum, qua ratione Deus, cum sit incomprehensibilis, ex mundo creato analogā cognitione cognoscatur: „Nam per eam, quae in universo apparet, sapientiam licet coniectando cernere eum, qui omnia cum sapientia fecit. Quemadmodum etiam in operibus humanis mente cernitur aliquo modo artifex propositae cuiusque structurae, quippe qui artem in opere condiderit. Cernitur autem non natura artificis, sed scientia dumtaxat artificiosa, quam artifex in opere expressam reliquit. Eodem etiam modo, cum ad ornatum, qui in creatura conspicitur, respicimus, notio quaedam in animo nostro informatur non essentiae, sed sapientiae eius, qui res universas sapienter fecit" (Orat. 6. de beatitudinibus).

26. *Cyrillus Alex.* quoque consona cum ceteris Patribus ratione suam de naturali Dei cognoscibilitate mentem manifestat: „Cum deceret eos (homines temporis illius, quo Moyses Pentateuchum composuit), ut ait divina scriptura, perspecta rerum creatarum pulchritudine creatorem et architectum universi Deum agnoscere; eo imprudentiae prolapsi sunt, ut unde ad veritatis notitiam deferri debuerant, per ea reperi-

antur ultro mendacio adhaesisse. Fidelis eius rei testis fuerit sapientissimus Paulus ita scribens: *Invisibilia enim ipsius . . . Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.* Quae profecto congruunt gregariae, vilis et plane inconsideratae superstitionis auctoribus, cuiusmodi erant ii, ad quos, ut antea dixit, Moyses libros suos scripsit" (Cont. Iul. l. 2). Itaque Cyrillus sicuti ceteri Patres causam ignorantiae Dei ex parte idololatrarum ab ipsorum perversitate repetit; quod deinde magis etiam exsequitur.

Denique ex Graecis ultimo audiatur *J. Damascenus,* ce- 27.
terorum quasi interpres. Hic statuta Dei ineffabilitate et incomprehensibilitate ita pergit: „Non nos tamen in omnigena ignorantia versari passus est Deus. Omnibus enim cognitio existentiae Dei ab ipso naturaliter insita est. Et ipsa creata universitas ipsiusque conservatio atque gubernatio divinae naturae praedicant maiestatem" (De fid. orthod. l. 1. c. 1). Et paulo inferius: „Quod ergo Deus sit, inquit, ab illis, qui sacras litteras . . . recipiunt, non ambigitur, ut nec a plerisque gentilium. Ut enim diximus, cognitio existentiae Dei naturaliter nobis insita est" (c. 3). Naturaliter insitam cognitionem Dei appellat Damascenus, quia facultas cognoscendi a Deo nobis indita facile et spontanee ex cognitione universi creati in cognitionem Dei creatoris prorumpit. „Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse" (S. Thomas in l. Boëthii de Trinit. a. 3). Hinc idem Damascenus ut ostendat, qua via homines ad illam Dei cognitionem perveniant, triplex argumentum existentiae Dei ibidem proponit: primum ex rerum mutabilitate, alterum ex eorum conservatione et gubernatione, tertium ex ordine, qui in hoc universo resplendet.

2) *Cum Patribus graecis plane consentiunt Patres latini.* 28.
— Primo *Tertullianus* non raro naturalem Dei cognoscibilitatem contra gentiles urget: „Si quidem a primordiis rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. Nec enim si aliquando

posterior Moyses primus videtur in templo litterarum suarum Deum mundi dedicasse, idcirco a Pentateucho natales agnitionis supputabuntur, cum totus Moysis stilus notitiam Creatoris non instituat, sed a primordio enarret a paradiso et Adam, non ab Aegypto et Moyse recensendam. Denique maior popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysis compotes, nedum instrumenti, Deum Moysis tamen norunt, etiam tantam idololatria dominationem obumbrante seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent, et Deum Deorum, et *si Deus dederit* et *Quod Deo placet* et *Deo commendo*. Vide an noverint, quem omnia posse testantur. Nec hoc ullis libris Moysis debent. Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. . . . Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit; semper intelligetur, semper audietur; etiam videbitur, quando volet. Habet Deus testimonium, totum hoc, quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante" (C. Marc. l. 1. c. 10). Et alibi Deum simul invisibilem et incomprehensibilem simul autem naturaliter cognoscibilem esse statuens haec declarat: „Invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur; ideo verus et tantus est. Ceterum quod videri communiter, quod comprehendi, quod aestimari potest, minus est et oculis, quibus occupatur, et manibus, quibus contaminatur, et sensibus quibus invenitur. Quod vero immensum est, soli sibi notum est. Hoc est, quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit. Ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obiicit et ignotum. Et haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus praxis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula,

ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur. Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: *Deus magnus*, *Deus bonus* et: *Quod Deus dederit* omnium vox est. Iudicem quoque contestatur illum: *Deus videt* et: *Deo commendo* et: *Deus mihi reddet.* O testimonium animae naturaliter christianae" (Apol. c. 17).

29. Deinde *Minucius Felix,* postquam dixit, mente, sensu oculis videri destitutos, qui mundi ordinem non divinae rationi, sed frustis quibusdam temere concurrentibus tribuant, ita pergit: „Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum tamque perspicuum, cum oculos in coelum sustuleris, et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur" (Octav. c. 17)? Et inferius iterum declarat: „Quem colimus Deum nec ostendimus, nec videmus; immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. In operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus, cum tonat, fulgurat, fulminat, cum serenat" (c. 32).

30. Eandem doctrinam aperte profitetur s. *Hieronymus.* Etenim distinguens inter cognitionem unam ex creatione et aliam ex revelatione haustam, primae cognitionem existentiae Dei annumerat: „Deum quippe Patrem ex magnitudine et pulchritudine creaturarum potest quis intelligere et a condicionibus conditor consequenter agnoscitur; Christi autem nativitas, eius mors, resurrectio, nisi ex auditu sciri non potest" (in Gal. 3, 2). Quam oppositionem superius quoque in eodem commentario urget. Allatis enim verbis: *„Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum"* (Ioh. 1, 9) pergit: „Ex quo perspicuum fit, natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiae et iustitiae, reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte, ut parentibus obsequantur, et inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant, magisque iudicio Dei obnoxii fiant, quod

habentes in se principia virtutum, et Dei semina, non credunt in eo, sine quo esse non possunt" (1, 15).

31. *Augustini* testimonium iam supra allatum est. Cum tamen aliqui de eius mente dubitaverint vel eum tamquam adversarium doctrinae propositae traduxerint, duplex praeterea doctrinae Augustini documentum afferre expedit. Itaque de civit. Dei l. 8. c. 6. approbando et laudando refert Platonicorum doctrinam, qua ex mutabilibus ad eum, qui incommutabiliter est; ex eis, quae imperfectam et deficientem vitam habent, ad eum, qui est ipsa vita; atque ex illis, quae sunt deficienter bona et pulchra ad eum, qui est ipsa bonitas et ipsa pulchritudo, recte concluserunt; ac deinde conclusionem facit: „Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas; a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt." Atque iterum alibi eadem claritate eandem doctrinam profitetur: „Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Dei verbo, ac si invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere" (De genesi ad litt. c. 4. n. 49).

32. Denique *Gregorius M.* quoque claris verbis idem docet: „Omnis homo, inquit, eo ipso, quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere, eum, qui se condidit, Deum esse, quem videlicet iam videre est dominationem illius ratiocinando conspicere. Cum vero dictum sit, omnes homines vident eum, recte subiungitur, unusquisque intuetur procul; procul quippe eum intueri est non iam illum per speciem cernere, sed adhuc ex sola operum admiratione ratiocinando conspicere" (Moral. l. 27. c. 2).

33. ***3. Ex theologorum scholae consensu.*** — Doctrinam, quae hucusque ex s. Scriptura et SS. Patrum sententia probata est, scholae theologi communi consensu retinuerunt et disputationibus suis vindicarunt. Quia vero lon-

gum est in re certa et manifesta multorum testimonia adducere, principes scholae audivisse satis erit.

Alexander Halensis haec statuit: „Secundum Hugonem Deus notitiam suam in homine sic ab initio temperavit, ut sicut nunquam *quid esset* poterat comprehendi, ita nunquam *quia esset* poterat ignorari. Dicendum ergo, quod cognitio de Deo, *quia est,* potest haberi per naturalem rationem, sed cognitio, *quid est,* non. Nota igitur, quod cum sit cognitio de re multiplex, quia est et quid sit; *quia est,* ipsa creatura et gubernatio et permanentia rerum magnitudinem divinae praedicant naturae, unde omnibus cognitio existendi Deum naturaliter inserta est". (Sum. p. 1. q. 2. m. 2. a. 1).

Deinde *S. Bonaventura* aliis testimoniis praetermissis 34.
ad quaestionem respondens, „an in omni statu cognoscatur Deus per creaturas" hanc conclusionem proponit: „Deus cognoscitur per creaturas a viatoribus tantum, sed in creaturis a viatoribus semiplene, a comprehensoribus autem perfecte." Quam conclusionem explicans: „Cognoscere, inquit, Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creaturas, et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte . . . . Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardus ad Eugenium (de consider. l. 5. c. 1). Aliter tamen convenit homini in statu naturae institutae et naturae lapsae; quia in statu primo cognoscebat Deum per creaturam tamquam per speculum clarum, sed post lapsum, cognovit tamquam per speculum et aenigma, dicit Apostolus, propter obnubilationem intellectus et peiorationem rerum" (in l. 1. sent. d. 3. p. 1. q. 3). Et alibi declarat breviter sed nervose: „Qui tantis rerum creatarum splendoribus non illustratur, coecus est; qui tantis clamoribus non evigilat, surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat, mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit, stultus est" (Itin. ment. c. 1. n. 15).

S. Thomas denique innumeris fere locis doctrinam ean- 35.
dem urget et explicat ut v. g. C. G. l. 1. c. 12; de verit.

q. 10. a. 12.; S. Th. 1. p. q. 2. a. 1. et 2.; et fuse imprimis in commentario suo in epistolam S. Pauli ad Romanos, ubi simul Ps. Dionysium sequens triplicem naturalem Dei cognitionem distinguit; quam explicationem iam hic praestat adiicere: „Potest . . . homo ex huiusmodi creaturis Deum tripliciter cognoscere, ut Dionysius dicit libro *de divinis nominibus*. Uno quidem modo per causalitatem; quia enim huiusmodi creaturae sint defectibiles et mutabiles, necesse est eas reducere ad aliquod principium immobile et perfectum: et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. Secundo per viam excellentiae: non enim reducuntur omnia in primum principium sicut in propriam causam et univocam, prout homo hominem generat; sed sicut in causam communem et excedentem: et ex hoc cognoscitur, quod est super omnia. Tertio per viam negationis: quia si est causa excedens, nihil eorum, quae sunt in creaturis, potest ei competere; sicut etiam neque corpus celeste proprie dicitur grave vel leve, aut calidum et frigidum: et secundum hoc dicimus Deum immobilem et infinitum, et si quid aliud huiusmodi dicitur. Huiusmodi autem cognitionem habuerunt per lumen inditum“ (cap. 1. lect. 6).

36. *4. Ex ratione confirmatur.* — Nimirum considerando maxime indolem intellectualis cognitionis humanae eiusque a sensitiva perceptione discrimen, argumentis theologicis propositis rationes quaedam philosophicae non inepte addi possunt. Itaque

1) Ex obiecto formali intellectus humani probatur. — Cum sensus ad certum rerum genus coarctetur, ut visus v. g. ad colorem, intellectus ad omnia, quae rationem entis habent, se extendit; ergo aliquo saltem modo illum quoque cognoscere potest, in quo obiectum illud formale eminenti ratione invenitur vel qui est ipsum esse.

2) Ex eo, quod intellectus rerum causas et principia penetrat. — Sensus quidem in exterioribus speciebus haeret, intellectus autem rerum causas et principia penetrare natus aptusque est; ergo naturae intellectus etiam plane conveniens

esse apparet, ut rerum primam causam atque universale principium cognoscat.

3) *Ex eo quod intellectus rerum relationes et ordinem percipit.* — Intellectus proprium est, non tantum res, sed relationes quoque earum et ordinem percipere. Ergo maxime convenit menti humanae illum cognoscere, qui est principium et centrum et finis ordinis universalis.

4) Ex eo, quod Deus est principium et finis ordinis moralis. — Cum Deus sit principium et finis imprimis ordinis moralis, cognitio Dei prima radix vitae moralis est; ergo cognitio Dei hominibus plane necessaria est; atqui natura naturalesque facultates in necessariis universaliter non deficiunt; ergo Deus ab hominibus naturaliter cognosci potest.

Corollarium.

Naturalis Dei cognitio ab hominibus ex triplici ordine, sc. physico, historico, morali hauritur. — S. Scriptura atque traditio non tantum naturalem Dei cognoscibilitatem docent, sed fontes quoque pandunt, unde eadem cognitio hauriatur. Triplex vero potissimum eiusmodi fons exhibetur. 37

1) Ordo physicus splendida Dei manifestatio est. — Quod quidem manifeste patet ex argumentatione instituta, quippe in qua vel unice vel potissimum cognitio Dei ex ordine physico considerata est. Si vero theologi plures id potissimum verbis ἀπὸ κτίσεως κόσμου confirmare volunt, satis inefficaciter procedere videntur. Etenim duplex quidem horum verborum apud catholicos exstat explicatio pro duplici diversa acceptione vocabuli κτίσις, quod scilicet tum active creationem sive actum creandi, tum passive creaturam sive rem creatam denotat. Alii enim ad reliquum Scripturae usum necnon ad versiones Vulgatam et Alexandrinam provocantes passivum sensum retinent ita, ut iisdem verbis creaturarum universitas vel mundus visibilis tamquam fons indicetur, ex quo Dei cognitio hauriatur. Alii autem eundem terminum ἀπὸ κτίσεως κόσμου potius active sumunt, ita ut

significetur inde a creatione mundi semper per ea, quae facta sunt, invisibilia Dei conspici posse. Iamvero haec altera interpretatio multo probabilior apparet; etenim prior explicatio tautologiam in verba Apostoli infert, quod incommodum esse apparet; praeterea altera quoque interpretatio non spernendae auctoritati inde ab antiquitate innititur, ut *Tertulliani* (adv. Hermag. 15; de anima 18), *Augustini* (de civit. Dei l. 8. c. 12.; sermo 241. 1) *S. Thomae, Toleti,* aliorumque (cf. coment. in h. l.); denique ex aliis locis ad hunc certo concludi non potest, quippe in quo nomen κτίσις cum genitivo κόσμου coniunctum occurrit.

38. *2) Ordo moralis quoque cognitus Dei cognitionem confirmat.* — Huc pertinet illa Apostoli expositio: „*Quicunque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt, et quicunque in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur: Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. Cum enim gentes, quae legem non* (i. e. positivam) *habent naturaliter* (φύσει) *ea quae legis sunt* (τὰ τοῦ νόμου i. e. ea, quae lex iubet) *faciunt, eiusmodi legem* (i. e. positivam) *non habentes ipsi sibi sunt lex* (per naturam suam rationalem). *Qui ostendunt opus legis* (τὸν ἔργον τοῦ νόμου opus a lege praescriptum) *scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus, in die, cum iudicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum per Iesum Christum*“ (Rom. 2, 14 ss.). Iam hoc loco Apostolus gentibus certe cognitionem naturalem legis moralis adscribit. Etenim Iudaeis qui legem moralem positivam revelatione acceperunt, opponit gentes eatenus, quatenus legem non habent secundum eandem rationem formalem, sed solam rem legis, quae non potest esse, nisi ipsa obligatio legis moralis a gentilibus naturaliter cognita. Scilicet gentes naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt (i. e. rationali natura docente vel secundum naturam agunt, si legem implent), ipsi sibi sunt lex, opus legis ostendunt scriptum in cordibus suis. Atqui haec omnia nonnisi de lege morali a Iudaeis positive naturaliter

a gentibus cognita intelligi possunt; neque enim potest esse sermo de lege caeremoniali, quippe quae a gentibus neque naturaliter cognoscitur neque servatur neque prohibet ea, quae illa lege prohiberi exhibentur, ut sunt furtum, adulterium aliaque peccata. Ergo docente Apostolo gentes legem moralem naturalibus rationis viribus cognoscunt. Iamvero cognitio legis moralis absolute obligantis vel supponit vel includit cognitionem Dei tamquam summi legislatoris. Etenim conscientia teste tamquam principium illius obligationis ab homine non percipitur natura humana vel dignitas eiusdem, sed supremus potius legislator atque summum bonum; quod idem inde etiam manifestum est, quia obligatio illa moralis ab Apostolo *„lex Dei"* disertis verbis vocatur: *„Cum legem Dei cognovissent, quod qui talia agunt, digni sunt morte, non solum ea faciunt, sed etiam consentiunt facientibus"* (1, 32). Ergo cum docente Apostolo lex moralis naturaliter ab hominibus cognoscatur, ipse quoque Deus ab hominibus naturaliter cognoscitur et quidem ut legislator supremus et ultima moralitatis norma.

39. Restat vero quaestio, an ex ipsa lege vel ordine morali existentia Dei cognosci possit. Cuius rei affirmatio non levem difficultatem inde habet, quia cognitio legis moralis absolute obligantis cognitionem Dei supremi legislatoris supponere atque ex eadem prodire videtur; et Apostolus quoque potius ex existentia Dei naturaliter cognita naturalem legis moralis cognitionem, quam ex hac illam deduxisse videtur. Ceterum haec quaestio, an et qua ratione ex ordine vel lege morali tamquam proprio medio vel argumento ad existentiam Dei cognoscendam procedi possit, opportunius infra investigatur, ubi ipsa argumenta existentiae Dei exponenda sunt. Negari autem non potest, cognitione legis vel ordinis moralis Dei cognitionem iuvari et perfici. „Scilicet potest ratio ex aliis manifestationibus analytice ascendere ad cognitionem existentiae Dei; et ex hac cognita distincte intelligere obligationem absolutam legis moralis. Ex hac porro distincta cognitione potest fieri velut regressus ad confirmandam et clarius intelligendam ipsam Dei existentiam perfectionemque. Quo

in processu nemo dixerit, alium occurrere circulum, nisi ascensus ex creaturis ad cognoscendum Deum, et descensus ex Deo ad creaturas perfectius cognoscendas, et ex his denique perfectius cognitis regressus ad Deum plenius intelligendum. Huiusmodi autem regressus, qui ex Apostolo satis colligitur, eo magis legitimus ac opportunus censeri debet, quod clara cognitio obligationis moralis non supponit necessario claram et distinctam cognitionem existentiae Dei, licet sine cognitione eius aliqua saltem confusa consistere non possit" (*Franzelin,* De Deo uno, th. III. n. III.).

De accuratiore textus Paulini explicatione variisque, quae circa eum agitantur, quaestionibus, conferri possunt *Cornely* in h. l. et *Franzelin,* De Deo uno, th. IV.

40. *3) Ex ordine historico quoque cognitio Dei hauriri potest.* — Nimirum, qui accurate historiam generis humani perlustrat, non potest non apprehendere dependentiam eiusdem a supremo quodam gubernatore et provisore, qui tum nationum ac populorum origines, progressus, interitus consilio suo disponit, tum singulorum quoque hominum fata moderatur omnibusque sapienter providet. De hac quoque manifestatione S. Paulus agit ad Lystrenses loquens: „*Viri quid haec facitis? Et nos mortales sumus, similes vobis homines, annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit coelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt; qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio* (ἀμάρτυρον) *semetipsum reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra*" (Act. 14, 14. ss.). Et iterum alibi: „*Deus qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, nec manibus humanis colitur, indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia; fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universum faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, quaerere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, movemur et sumus: sicut et quidam*

vestrorum poetarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus" (Act. 17, 22. ss.). Quo utroque testimonio ab Apostolo sane aliqua suprema providentia exhibetur, quae non solum causas ordinis physici sustentat et dirigit, sed simul populorum quoque ac nationum historiam gubernat singulisque hominibus fata sua disponit atque beneficia largitur. Hanc autem providentiam ideo Apostolus auditoribus suis proponit, ut ea ratione ad veri Dei cognitionem eos disponat atque manuducat. Ergo ex Apostoli doctrina ordo historicus quoque est medium, quo ad Dei cognitionem homines pervenire possint.

SS. Patres quoque hanc viam Deum cognoscendi claris verbis exhibent atque celebrant. *Minucius Felix* v. g.: „Quodsi, inquit, ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem; ita in hac mundi domo, cum coelum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem . . . . qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo; qui universo, quaecunque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat" (Octav. c. 18). **41.**

Theophilus Antioch. quoque providentiam, quae in mundi gubernatione apparet tamquam fontem exhibet, ex quo cognitio existentiae supremi moderatoris vel Dei hauriri possit: „Ex operibus et virtutibus non vis intelligere Deum? Considera o homo eius opera: tempestatum statis temporibus vicissitudines, aëris mutationes . . . tum providentiam, qua Deus cibum omni carni praeparat, dulcium fontium et fluviorum perennes fluxus, roris, imbrium et fluviorum copiam. . . . Hic Deus meus est, universorum Dominus" (Ad Autolyc. l. 1. n. 6). **42.**

Similiter *Gregorius Naz.*: „Nos qui Deum desideramus neque toleramus quidquam sine duce et gubernatore esse, ratio excipit, et res visibiles intuens et ea, quae ab initio facta sunt, considerans, ne hic quidem gradum figit; **43.**

quin potius horum ope et adiumento nos ad id, quod his superius est et a quo haec sunt, ducit" (Or. 28. n. 16).

44. Denique *Gregorius Nyss.* eandem viam cognitionis Dei exhibet: „Universitatem intuentes et mundi administrationem et beneficia, quibus divinitus afficitur vita nostra, comprehendimus aliquam esse summam virtutem eorum, quae fiunt, effectricem, et quae ea, quae sunt, conservat. . . . Dei est vivificare homines. Dei est ea, quae sunt, sua conservare prudentia. Dei est cibum largiri et potionem iis, quibus obtigit, ut in carne vitam agant. Dei est eis, qui opus habent, benefacere" (Orat. catech. c. 12).

Scholia.

45. ***1. Decretum Concilii Vaticani.*** — Thesis explicata ad fidem catholicam pertinet; etenim *Concilium Vaticanum* in constitutione dogmatica de fide haec decrevit: „Sancta mater ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur" (De revelat. cap. 2). „Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit" (De revel. can. 1).

Ad cuius definitionis vim perspiciendam haec notari debent:

1) Potentia Deum cognoscendi ex mundo creato hominibus adscribitur, qui usum rationis habent; qui igitur ad usum rationis nondum pervenerunt vel qui eundem amiserunt, infantes et mente capti, illa potentia frui non dicuntur.

46. 2) Non statuitur factum vel non asseritur, singulos homines ex naturali illa per creationem manifestatione primam suam Dei cognitionem haurire; sed potentiae humanae rationis stabilitur vel asseritur talem esse ex una parte Dei per creationem obiectivam manifestationem et ex altera parte eas esse humanae rationis insitas vires, ut haec ex illa Dei existentiam certo cognoscere possit.

3) Non agitur de subsidiis, quibus ratio humana indigeat, ut recte evoluta ad cognitionem illam pervenire possit; revelatio tamen seu quodvis aliud adiumentum supernaturale a censu subsidiorum requisitorum omnino excluduntur. Necessitas itaque institutionis ad perfectum rationis usum assequendum directe saltem non reiicitur.

4) Potentia illa hominibus in genere vel in quovis statu attribuitur, sive scilicet homo in statu naturae purae sive in statu naturae lapsae spectatur.

5) Definitum est, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine certo cognosci posse; non vero definitum est, naturaliter cognosci posse eundem Deum mundum creatione proprie dicta i. e. ex nihilo seu nulla praeiacente materia produxisse. Ipsi enim Patres Vaticani id praeter suam intentionem esse, atque se solum et simpliciter retinere vocabulum, quo s. Scriptura (Sap. 13, 5) hanc veritatem revelans utitur, nihil ad eius sensum determinandum adiecto, aperte declaraverunt (Cf. Conc. Vatic. Coll. Lac. 243 a. b.).

6) Definitur, existentiam Dei per ea, quae facta sunt, certo *cognosci* posse; non vero dicitur, eandem certo *probari* vel *demonstrari* posse. Etenim cognoscibilitas Dei per ea quae facta sunt, infert quidem demonstrabilitatem quoque Dei ex creaturis, attamen mitiorem expressionem Patres adhibuerunt, ne opinionem quorundam recentiorum (v. g. Kuhn) directe damnarent, ex qua Dei existentia nisi adiumenti alicuius naturalis ope, puta ideae innatae, probari non potest.

7) Per decretum directe damnatus est Traditionalismus, 48.
quatenus docet, sine positiva de Deo revelatione hominem, etsi usum rationis expeditum habeat, ad certam Dei notitiam pervenire non posse. Simul vero cum Traditionalismo quaevis alia systemata damnantur, quibus rationis naturalis lumine certa Dei cognitio comparari posse negatur. Itaque illa quoque inter Germaniae Protestantes vulgatissima opinio damnata est, secundum quam Deus humanam cognitionem ita transcendit, ut ab animo humano certo cognosci nequeat, sed

potius obscuro quodam modo sentiatur; ad quam absurdam Protestantium sententiam ex catholicis *Staudenmair* et *Klee* accesserunt. Denique illa Ontologismi quoque species (Ubaghs) damnata apparet, secundum quam Deus sola immediata intuitione cognosci potest.

49. **2. *Obiectiones quaedam repelluntur.*** — Restat, ut difficultates quaedam solvantur, quae contra doctrinam expositam fieri possunt.

1) Sicuti voluntas divino auxilio indiget, ut recte agat, ita intellectus ad rectam cognitionem a Deo iuvari debet; quare Apostolus dicit: „*Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis tamquam a nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*“ (2. Cor. 3, 5); et secundum Evangelistam Verbum divinum est „*lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*“ (Ioh. 1, 9) et „*nemo venit ad Patrem nisi per Filium*“ (ib. 14, 6). Ergo solis viribus naturae cognitio Dei, quippe quae sane est rectissima cognitio necnon illuminatio quaedam insignis et accessus ad Deum ab hominibus acquiri non potest. — *R.* Homo etiam tunc, cum naturaliter cognoscit, per Deum iuvatur, quippe qui non solum rationis lumen menti inseruit, sed conservat quoque et in veritatem movet ac dirigit. Hoc idem itaque de naturali Dei ex creaturis cognitione dicendum est. Sed tale adiutorium divinum ad naturam humanam spectat ipsique debitum est. Quod itaque a naturali cognitione excluditur, non est istud adiutorium naturale et debitum, sed supernaturalis illustratio vel revelatio, qua vel fidei mysteria vel veritates naturales altiori modo cognoscuntur. Cum autem a s. Scriptura ad cognitionem Dei et divinorum necessaria esse dicitur illustratio superna supernaturalis, cognitio Dei et divinorum sive subiective sive obiective sive utroque modo supernaturalis intelligitur. Nihil itaque argumento proposito contra doctrinam statutam efficitur.

50. 2) Nullus sensus spirituale quidquam apprehendere potest; atqui Deus magis a mente creata distat, quam sensus a spiritualibus; ergo mens humana nativa sua vi Deum non cognoscit. — *R.* Negandum est suppositum argumenti, utpote

prorsus falsum. Etenim ratio, propter quam sensus non cognoscit spiritualia, non in sola illa distantia, sed in materialitate potentiae ponenda est. Hinc enim est, quod sensus nonnisi singularia materialia, prouti in ipsum agunt, rite possit cognoscere. Mens autem humana a materia intrinsecus independens est, quare universalia et rerum essentias cognoscit et ratiocinando ad ea, quae immediate non percipit, recta ratione pervenire potest. Infinita sc. illa distantia impedit quidem, quominus Deus ad obiectum proprium intellectus pertineat et immediate cognoscatur, non vero Deum ab ambitu obiecti adaequati excludit.

3) Intellectus, ut vel ipsum nomen innuit, essentias rerum **51.** proxime percipit; sed essentiam Dei vel quid Deus sit cognoscere non possumus; proindeque nulla Dei cognitio videtur hominibus concessa esse. — *R.* cum *Kleutgen:* „In cognitione perfecta, cum res per se ipsa menti manifestatur totaque comprehenditur, id, quod primum et per quod cetera cognoscuntur, rei essentia est. In cognitione autem imperfecta, cum res per alia tamquam effecta sua cognoscitur, id a quo cognitio proficiscitur, horum effectorum natura est, per quam in causae quoque naturam aliquo modo cognoscendam pervenitur“ (De ipso Deo n. 112).

Thesis 2. Traditionalistarum doctrina non solum cum fide pugnat, sed rationi quoque ipsi adversatur.

Declaratio.

Traditionalistarum systema. — Probata iam **1.** doctrina catholica, refutatus quoque est Traditionalismus. Ad maiorem tamen rei intelligentiam et spectata quaestionis gravitate expedit, ut error iste directis quoque et propriis argumentis reiiciatur. Prius autem eundem errorem accuratius exponere opus est.

Itaque summa Traditionalismi in eo continetur, quod cognitio intellectualis omnis vel saltem veritatum ordinis religiosi et moralis et imprimis ipsius Dei ita tribuenda sit reve-

lationi primitivae traditione conservatae et ubique propagatae ut sine tali revelatione et traditione homines nunquam ad eandem illam cognitionem pervenire potuissent. Quam doctrinam Traditionalistae in eum scopum invenerunt et propugnarunt, ut maxima humanae rationis infirmitate et omnimoda divinae revelationis necessitate vindicatis, late serpentem rationalismum penitus exstirparent. Itaque cum contra Rationalismum catholicam veritatem tueri vellent, excedentes in oppositos errores inciderunt. Pluribus vero sub diversis formis Traditionalismus a fautoribus suis propositus est.

2. 1) Et primo quidem *Bonald* revelationis et traditionis necessitatem maxime urgens statuit: primum hominem immediate a Deo loquela et simul cum ea et mediante ea rationali cognitione imprimis religiosa instructum esse; hanc deinde cognitionem iterum adeo sola mediante loquela et educatione posteris esse transmissam, ut omnis cognitio intellectualis in sola auctoritate loquentis innitatur et fides scientiae quoque omnis fundamentum atque principium existat; denique igitur praeter hanc viam intellectualiter cognoscendi nullam hominibus supetere aliam, cum verba ad cogitandum adeo necessaria sint, quantum lux ad videndum; vocabulis enim solis ideas intellectus latentes excitari adeo, ut sermone remoto perceptio quidem sensitiva in homine foret, nulla autem intellectualis. (cf. Recherches philosophiques sur les premiers obiects des connaissances morales).

3. 2) Eandem fere doctrinam *Lammenais* proposuit eo tamen discrimine, ut magis criterium vel motivum certitudinis consideraret, cum prior in origine magis et propagatione cognitionis explicandis versaretur. Itaque Lammenais quoque omnem moralem atque religiosam cognitionem atque imprimis Dei notitiam a primitiva revelatione provenire statuit; criterium vero, quo veritates in hac revelatione contentae discernantur. unicum generis humani consensum esse contendit (Essai sur l'indifférence en religion; défense de l'essai).

3) *Bautain* quoque censet, fidem esse philosophiae principium, non vero fidem, quae in auctoritate consensus communis, sed eam potius, quae in revelatione supernaturali

primitus facta et dein in synagoga et ecclesia conservata et aucta innitatur. Philosophiae igitur esse ait, veritates fundamentales ex revelatione haurire easque ad experientiam applicare et evolvere, ut hac ratione fides cum evidentia coniuncta in scientiam transeat (De l' enseignement de la philosophie en France).

4) *Ventura* traditionalismum a Bonald atque Lammenais 4.
propositum pluribus editis libris defendit quidem, sed ita simul eius cruditatem mitigavit, ut necessitatem vocabuli ad conceptus rerum spiritualium gignendos restringeret, quippe quarum rerum phantasmata exstare non possint. Itaque ratio suis viribus ideas entis, substantiae, boni et mali, causae et effectus aliasque similes sibi acquirere potest; neque tamen unquam ex his ideis, utpote obscuris et indeterminatis, ad notitiam Dei existentis, immortalitatis animae, ordinis moralis ascendere potest. Cum vero Deum fide novimus, hanc cognitionem perficere necnon ipsam Dei existentiam valide demonstrare possumus. Denique cum de sensuum et rationis veracitate non constet nisi per fidem in Deum tum rationis tum sensus creatorem, certitudo omnis ex revelatione procedit protoparentibus facta et traditione propagata (La tradition et les Semi-Pelagiens).

5) *Bonetty* pariter Traditionalismi cruditatem temperavit, 5.
utpote qui etiam necessitatem vocabulorum multum restrinxit. Scilicet ex eius sententia mens humana sine sermonis adminiculo cognitionem rerum materialium acquirere potest; idea vero immaterialium, imprimis ipsius Dei, non acquiritur, sed verbo suggeritur. Neque tamen proprie existentia Dei creditur, sed verbo accepto continuo intelligitur, quemadmodum res sensibus perceptae existere simul statim intelliguntur. Denique tum existentia Dei illa ratione cognita tum aliae veritates revelatae, postquam per revelationem acceptae sunt, naturali ratione demonstrari quoque possunt.

6) Denique *Ubaghs* cum aliis professoribus Lovaniensibus 6.
maxime eandem Traditionalismi doctrinam temperasse visus est. Ex horum sententia homines, postquam ad plenum rationis usum pervenerunt, Deum ex rebus creatis certo co-

gnoscere possunt; quae quidem specietenus saltem est ipsa doctrina catholica. Atvero cum de pleno illo rationis usu necnon de via, qua ad eum homines perveniunt, explicando agitur, illi doctores a doctrina catholica iterum recedunt. Scilicet cum plenum rationis usum eum intelligunt, qui claram Dei et religionis notitiam iam complectatur, hanc ipsam notitiam ex prima revelatione traditione transmissa derivant, utpote quae sine tali traditione ab homine acquiri nequaquam possit. Qua ratione in Traditionalismi errorem relabuntur, naturali rationis lumini certae Dei cognitionis non acquisitionem, sed confirmationem quandam atque amplificationem tribuentes.

7. *Notandum* postremo est, Traditionalismi errorem proprie non esse novum systema recentiore tempore ortum, sed iam in antiquitate, ut *S. Thomas* refert, auctores fuerunt, qui ponebant, „quod Deum esse, non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum“ (C. g. l. 1. c. 12). Saeculo vero 16. eundem errorem *Lutherus* renovavit; qui acriter et proterva simul ac stulta, qua solebat, ratione, theologos catholicos insectatus est, quod rationis lumini naturalem Dei cognitionem vindicarent; eadem enim ratione tum voluntatem ad amandum Deum, tum intellectum ad eundem cognoscendum per peccatum originale impotentem evasisse. —

Iam illa Traditionalismi doctrina multipliciter erronea argumentis primum theologicis atque dein philosophicis expugnatur.

Demonstratio.

8. ***1. Traditionalismus non una ratione cum ipsa fide pugnat.*** — Nimirum non tantum doctrinae supra ex revelatione demonstratae de naturali Dei cognoscibilitate opponitur, sed contra alia quoque dogmata vel principia theologice certa offendit. Et quidem

1) Irrationabile reddit et destruit fidei obsequium, quod ex revelationis doctrina omnibus ad salutem necessarium est. — Etenim docet, certam Dei cognitionem ex primitiva reve

latione traditione transmissa derivari adeoque fidei adscribendam esse. Ut vero rationabiliter Deo fidem exhibere possimus, Deum esse et locutum esse et vere loqui prius pernoverimus plane necesse est. Ergo prima Dei cognitio certa nequaquam actus fidei esse potest. Qui itaque fidei adscribunt primam Dei cognitionem certam, actum fidei statuunt cognitione essentialiter praerequisita destitutum proindeque coecum et irrationabilem; qua ratione ipsa fides in radice vitiatur atque destruitur. Huc pertinet propositio, quam iubente Gregorio XVI. *Bautain* subscribere debuit: „Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet. Fides donum coeleste posterior est ratione; proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum allegari convenienter nequit."

9. *2) Praeterea Traditionalismus fidei nocet, quatenus potissima credibilitatis motiva inefficacia reddit.* — Scilicet potissima credibilitatis motiva vel revelationis criteria miraculis et prophetiis continentur. Haec vero facta supernaturalia eatenus credibilitatis motivorum vel revelationis criteriorum rationem habent, quatenus a Deo mundi gubernatore procedere intelliguntur. Atqui si ex mundo adspectabili eius creator vel ordinator naturali rationis lumine non certo cognoscitur, neque ex miraculis vel prophetiis specialis interventus gubernatoris mundi vel summae intelligentiae erui potest; utraque enim cognitio in eodem principio causalitatis manifesto innititur. Si vero ex miraculis et prophetiis interventus specialis Dei non cognoscitur, horum criteriorum vis demonstrativa prorsus deficit. Doctrina igitur Traditionalistarum potissima revelationis criteria auferuntur.

10. *3) Cognitio Dei, quae ex revelatione prima traditione transmissa et consensu communi manifestata hauritur, nequit esse communis, qualis tum revelatione tum ratione docente sit oportet.* — Etenim ut hac fide Deum quis cognoscat, tria ei constare debent: primo, Deum sese primitus hominibus revelasse; secundo consensu generis humani divinitus revelata manifestari; tertio de tali revelatione esse consensum communem. Iamvero primum, sc. primitus factam esse revelationem, ad summum a viris doctis documentis historicis

probari potest, a rudibus vero nequaquam. Alterum sc. per consensum communem in veritatibus nonnullis de eorum revelatione constare, qui factum revelationis ignorant, vix coniicere possunt; praesertim quia consensus etiam in veritatibus non revelatis habetur. Denique plerisque hominibus de facto consensus communis vel ardue vel potius nequaquam constare potest. Itaque per doctrinam Traditionalistarum cognitio Dei, quae ex revelationis doctrina facilis est et obvia, plerisque ardua et difficilis, imo impossibilis redditur.

11. *4) Denique Traditionalismus, cum revelationem absolute necessariam dicit ad existentiam Dei cognoscendam, ordinem naturalem cum supernaturali contra Ecclesiae sensum commiscet.* — Nimirum *Concilium Vaticanum* communem Ecclesiae etiam antiquae doctrinam his verbis exprimit: „Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possint. Non tamen hac de causa revelatio absolute necessaria dicenda est“ (cap. 2. de revel.). Quam doctrinam *Pius IX.* quoque vindicat declarans, revelationem absolute necessariam esse solum quoad ea dogmata, „quae supernaturalem hominis elevationem, ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur“ (Litt. ap. Gravissimas inter 11. Dec. 1862). Atqui secundum Traditionalistas revelatio ad omnem Dei divinorumque cognitionem absolute necessaria est. Ergo reipsa contra Ecclesiae doctrinam ordinem naturalem cum supernaturali commiscent.

12. ***2. Traditionalismus philosophicis quoque argumentis absurdus esse ostenditur.*** — Videlicet cum pluribus principiis certis, quae rationem cognoscendi humanam spectant, aperte pugnat. Et quidem

1) Falsum est, quod Bonald statuit, sc. omnem cognitionem mediante loquela oriri. — Etenim natura tum loquelae vel vocabulorum tum cognitionis considerata, manifeste

apparet, cognitionem priorem esse loquela vel vocabulis. Scilicet vocabula sunt signa arbitraria ideoque non natura sed institutione rem vel conceptus obiectivos significant; cognitio autem rei cognitae naturalis repraesentatio intentionalis est. Iamvero signa arbitraria ex institutione profecta cognitionem rei non causant, sed aliunde ortam supponunt. Ergo prior est cognitio quam loquela, neque ulla ratione omnis cognitio mediante loquela oritur. Quare cum homines ignoto idiomate loquentes audimus, sensum sermonis non percipimus; et pueri loqui discentes prius res cognoscunt et deinde intelligunt determinatas res verbis determinatis designari, adeoque res non verba primas intellectus nostri cognitiones determinant. Quod optime explicat *Augustinus:* „Cum mihi signum datur, quod nescientem me invenit, cuius signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi rem, quam significat, ostendit verbum cum lego: *Et saraballae eorum non sunt immutatae.* Dan. 3, 94. Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego, hoc audito, aut quid sit caput aut quid sint tegmina didici? Ante ista noveram: neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum mihi est facta notitia. Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus caput, aures meas impulerunt, tam nescivi, quod significarent, quam cum primo audirem saraballas. Sed cum saepe diceretur caput, notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei, quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset, inveni; quod quidem, ut dixi, non significatu, sed aspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur" (De Magist. c. 10). Cf. conf. l. 1, c. 8., ubi *Augustinus* pulchra descriptione refert, quomodo loqui didicerit.

Inde autem consequitur, mentem humanam naturali sua 13.
virtute ad iudicia quoque vera et certa pervenire posse sine omni sermone orali. Etenim ad tale iudicium formandum requiruntur et sufficiunt conceptus simplices eorumque compositio

simul cum evidentia inde effulgente. Iamvero haec omnia sine sermone orali haberi possunt.

14. Concedendum tamen est, humanam mentem excitari posse et reipsa multipliciter excitari verbis aliorum, ut v. g. magistri, ad novos conceptus comparatione notarum comparandos et iudicia quoque nova formanda. Haec vero compositio ab ipsa interna mentis activitate procedit, cum vocabula et generatim alienum magisterium mentem solum excitare et dirigere valeant. Itaque loquela quidem medium est ad novos conceptus et nova iudicia formanda, sed non unicum; etenim mens aliunde quoque excitatur ad compositionem illam faciendam, ut ab ipso naturali desiderio sciendi simul cum externis obiectis eorumque naturali ad invicem relatione: atque hac ratione etiam ex consideratione rerum creatarum conceptum Dei sibi comparare et de eius existentia certum iudicium formare potest.

15. *2) Falsum est, quod statuit Lammenais, primam et universalem certitudinis regulam in humani generis consensu statuendam esse.* — Atque hoc primo quidem inde manifestum est, quod ea, quae propriae conscientiae testimonio referuntur, unicuique certissima sunt. Absurdum autem profecto esset, dependentem facere ab alieno testimonio certitudinem de propria existentia, intellectione, volitione aliisque pluribus. — Praeterea conscientia teste multas veritates immediate intuemur et iterum multas alias ex immediate cognitis legitima et evidenti consequentia deducimus. Iamvero in his quoque cognitionibus mens nullatenus innititur in alieni testimonii auctoritate tamquam motivo sui assensus, sed veritatem vel immediata visione vel scientia complectitur; ergo. — Denique non solum fides divina, sed humana quoque ut rationabiliter exhibeatur, tria constare debent: primo me existere et mentis compotem esse; secundo testes, quibus credo, nec falli nec fallere; tertio eosdem mihi reipsa loqui eorumque testimonium a me rite secundum mentem eorum percipi. Iamvero haec, cum in hac re regressus in infinitum penitus absurdus sit, tandem aliquando constare debent vel immediata visione vel deductione, fide autem iterum ultimo con-

stare non possunt. Ergo fides non solum divina, sed humana quoque in ista sententia plane destruitur.

16. *3) Traditionalistae falso censuerunt, institutionem omnem non facere nisi fidem.* — Etenim potissima instructio ea est, qua mens discipuli excitatur et dirigitur, ut propriis viribus veritatem inveniat eique adhaereat, non vero ea, qua sola fide manuducitur. Quod ex dictis facile intelligitur, a *S. Thoma* autem egregie hac ratione explicatur: „Est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur et hic modus dicitur disciplina . . . Contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias. Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum . . . Si autem aliquis alicui proponat ea, quae in principiis per se notis non includuntur vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem" (De verit q. 11. a. 1).

Scholion.

17. ***An homo solitarius vel a societate humana separatus adolescens ad cognitionem suprasensibilium ipsiusque Dei pervenire possit.*** — Ante huius quaestionis resolutionem notandum est, affirmationem eiusdem ad catholicam doctrinam contra Traditionalistas defendendam nequaquam necessariam esse; etenim catholica doctrina hoc solum ponit, hominem, qui sive in societate

humana sive extra eam ad rationis usum pervenit, certam sibi de existentia Dei cognitionem acquirere posse, quamvis nulla revelatione vel traditione iuvetur.

Reipsa autem ad quaestionem illam affirmative respondendum est, ut ex dictis facile patet. Etenim cum non verbis solum sed aliis quoque mediis i. e. obiectis externis et internis mediantibus sensibus et phantasia ad cogitandum excitetur, ad aliquam sane intellectus evolutionem aliqualemque Dei atque ordinis moralis cognitionem pervenire potest.

Quod multo magis dicendum est, si plures simul a reliqua hominum societate separati in solitudine adolescerent. Cum enim homo natura sua socialis sit, cum invicem sane agerent et conversarentur motibus et gestibus primum, et denique loquela quoque. Cum enim facultas loquendi homini sit naturalis, tales homines pari vel faciliori ratione linguam vocalem invenire possent, quam teste experientia surdomuti plures simul viventes etiam sine ullo magisterio signorum linguam inveniunt. Illa vero signorum vel loquelae inventione et mutua conversatione ingenium multum exerceretur et proficeret.

18. Denique suppositione facta, illos homines a societate separatos per plures generationes in gentem excrescere, saeculorum decursu fieri posset, ut talis gens ad magnam vitae intellectualis evolutionem atque culturam proficeret et ordinis religiosi quoque atque moralis perfectiorem notitiam acquireret. Neque tamen ad congruam vel sufficientem eiusmodi cognitionem perveniret, quia eius acquisitioni passiones aliaque impedimenta obstarent, de quibus dictum est in tractatu de vera religione (Thes. 11).

Quare in hoc ordine impotentiam istam moralem Deus revelatione supernaturali supplevit atque protoparentibus loquendi facultatem quoque statim concessit. Cf. *Hontheim*, Theodicea n. 70, 71; *Schiffini*, Metaph. spec. 1. n. 342; *S. Thomas*, S. th. 1. p. q. 94. a. 3.

Thesis 3. **Primitiva Dei cognitio, quae omnibus hominibus naturalis est, quadantenus quidem congenita vel innata dici potest; sensu stricto tamen non innata, sed vere acquisita habenda est.**

Declaratio.

Argumentum thesis. — Cum ex Scripturae doc- 1.
trina cognitio aliqua Dei omnibus hominibus sit obvia et facilis necnon communis et naturalis, SS. Patres quoque non dubitarunt, eandem cognitionem insitam, congenitam, anticipatam vocare aliisque similibus appellationibus condecorare, ut iam ex prima thesi satis constat. Hinc vero theologi quidam catholici Cartesianos secuti ansam sumpserunt asserendi, ideam Dei innatam esse et naturae humanae concreatam, non solum in actu primo vel potentia, sed in actu secundo; quod quidem aut ita accipiendum est, ut a Deo non cooperante saltem naturaliter mente humana infusa sit, aut ita forte, ut a subiecto ipso solo ex interna inclinatione formetur nulla excitatione ab extra neque ulla vel obvia et facili demonstratione supposita. Terminum *ideae* vero ita sumpsisse videntur, ut eo non solum conceptus Dei sed iudicium quoque de eius existentia designetur. Ita *Thomassinus, Klee, Staudenmaier, Kuhn* aliique. Econtra theologi scholae docuerunt, quae nunc est doctrina communis, ideam Dei nullatenus esse proprio sensu innatam, sed vere acquisitam; simul tamen declararunt, eandem ideam Dei quadantenus posse dici congenitam vel innatam, quatenus scilicet facilis est et obvia et ex mundi consideratione sponte oboritur ideoque omnem inquisitionem reflexam omnemque institutionem praecedit; quod *S. Thomas* breviter expressit verbis iam supra relatis: „Eius cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus, Deum esse“ (in Boëth. de Trinitate a. 3).

Iam in praesenti thesi contra priorem opinationem posterior doctrina tamquam vera et certa defendenda est; quare in prima parte positive ostendetur, cognitionem Dei primitivam quadantenus ingenitam esse; in secunda vero parte negative

demonstrandum est, ideam Dei neque ex SS. Patrum doctrina neque ex natura rei proprio sensum innatam esse.

Demonstratio.

I. p. Cognitio Dei primitiva quadantenus ingenita vel innata dici potest.

2. ***1. Probatur ex S. Scriptura.*** — Huc pertinent plura, quae iam supra (th. 1.) explicata sunt. Videlicet docentibus tum Sapiente (13) tum Apostolo (Rom. 1.) aliqua Dei cognitio omnibus hominibus ratione utentibus communis, naturalis, obvia vel facilis est adeo, ut natura abuti, insipientes et stulti esse atque omni excusatione carere dicantur, in quibus illa cognitio evanuerit et corrupta sit. Iamvero cognitio, quae eiusmodi est, facile intelligitur veluti sponte et indeliberate in anima oboriri atque omnem investigationem atque institutionem philosophicam antevertere. Quare merito quadantenus naturae humanae innata atque congenita vocatur.

3. *Confirmatur* ex Rom. 2., ubi Apostolus, ut supra (th. 2. n. 38) ostensum est, satis perspicue declarat, legem moralem naturaliter a gentilibus cognosci, eam esse inscriptam in cordibus eorum, ideoque ipsos sibi quasi esse legem. Iamvero quod naturaliter cognoscitur, quod est inscriptum in cordibus hominum, cum quo homines quasi identificantur, cognitione cognoscitur, quae sponte et connaturaliter ex ipsa natura rationali prodit, ab eadem inseparabilis est ideoque omnem reflexam atque philosophicam investigationem antevertit. Ergo non immerito cognitio legis moralis quadantenus innata vel congenita hominibus dicitur. Cum autem cognitio legis moralis vel includat vel supponat cognitionem Dei, ergo haec quoque eadem ratione innata vel congenita dicenda est.

4. ***2. Ex SS. Patribus.*** — Patrum testimonia quoque plura huc spectantia supra (th. 1) allata sunt; quorum scilicet vix ullum est, quo non doceatur vel innuatur, naturaliter et sponte ex consideratione mundi in animis hominum Dei existentiae cognitionem oriri. Sed expressioribus etiam verbis, quod in hac parte thesis asseritur, saepenumero declarant. Scilicet

1) Dicunt eam cognitionem: menti humanae insitam et naturaliter insertam; naturalem mentis anticipationem; omni institutione priorem; rationem congenitam et legem in Deum ducentem; doctrinam naturae congenitam. Clemens Alex. v. g. haec habet: „Parentem et rerum omnium creatorem omnia ex omnibus vi insita et citra doctrinam percipiunt: ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται." Atque eandem doctrinam anticipationem Dei: πρόληψιν τοῦ θεοῦ vocat (Strom. l. 5. c. 14). Cf. *Iustin.* Apol. 2. n. 6.; *Origenes* in Rom. l. 1. n. 16; *Tertullianus*, de anima c. 2.; de testimonio animae c. 5; *Gregorius Naz.* or. 28, 34; *Cyrillus Alex.* c. Iul. l. 2.

5. *2) Docent hanc cognitionem omnibus esse communem, qui animum rationalem habent eandemque nunquam et in nullo homine penitus deficere.* — Huc pertinet imprimis *Augustini* testimonium: „Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali ratione iam utenti non omnino ac penitus possit abscondi; exceptis enim paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus hominum Deum mundi huius fatetur auctorem" (In Ioan. tract. 106 n. 4). Et *Clemens Alex.* iterum declarat omnes Deum per hunc mundum manifestum agnoscere, „qui non omnem plane pudorem exuerunt adversus veritatem" (Strom. l. 5). Cf. *Gregorius Naz.* l. c.; *Chrysostomus* hom. 9. n. 2.; *Tertullianus* cont. Marcion. l. 1. c. 10.

6. *3) Tertio declarant, in ipsa natura rationali, ut est imago Dei veritatis substantialis, animae propensionem fundari et impulsum ad Deum in consideratione universi inveniendum.* — *Athenagoras* v. g.: „Unum Deum esse, ut plurimum vel inviti fatentur omnes, quando ad universorum principia veniunt. . . . Poëtae quidem et philosophi ut alia ita et hoc concludendo attigerunt, impulsi a sua quisque anima, secundum cognationem spiraculi a Deo accepti ad quaerendum, ut possint invenire et intelligere veritatem" (Athenag., legat. pro Christianis n. 7). Et *Cyrillus Alex.*: „Verbum illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum non docendo sicut angeli vel homines; sed potius ut Deus creando unicuique eorum, qui in existentiam vocati sunt, semen sa-

pientiae sive cognitionis Dei immittit, et radicem inserit intelligentiae sicque efficit animal rationale propriae naturae particeps illud reddens“ (In Ioh. 1). Similiter alii SS. Patres, ut *Iustinus*, Apol. I 2. c. 8. 13.; *Tertullianus*, de anima c. 20. cf. *Franzelin* l. c. th. 6.

7. ***3. Ex ratione confirmatur.*** — Revera sola ratio naturalis plura subministrat, ex quibus facile efficitur, cognitionem Dei esse eo sensu, quo dictum est, quadantenus innatam vel congenitam. Itaque hoc evincitur

1) *Ex facto historia certo, quod semper in genere humano communis persuasio viguit, aliquod numen supremum existere.* — Etenim persuasionis vel cognitionis communis omnibus ratione utentibus principium quoque commune assignari debet; iamvero nullum tale principium exstat praeter ipsam rationem naturalem, prout spontanea evolutione in cognitionem prodit eamque explicat citra omnem reflexam investigationem atque institutionem philosophicam; ergo cognitio Dei quadantenus ingenita dici potest. Quam rationem iam *Cicero* proponit ita arguens: „Firmissimum hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio. Multi de diis prava sentiunt: id enim vitioso more effici solet; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum, aut consensus efficit; non institutis opinio est confirmata, non legibus. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est“ (Disp. tuscul. l. 1. c. 13).

8. *Excipi* potest cum Traditionalistis, communem illam de existentia Dei persuasionem ex revelatione primitiva explicari. Verum praetermissis iis, quibus supra iam reiecta est tota Traditionalistarum opinatio, dicendum est primo, explicationem illam fundamento historico destitutam esse, cum historia teste revelatio primitiva non adeo conservata, quam corrupta sit. Praeterea revelatio primitiva traditione transmissa quod Dei cognitionem attinet eatenus solum mentem humanam efficaciter determinare posset, quatenus spontaneae mentis explicationi respondet ideoque ipsius naturae magisterio ful-

citur. Ergo universalitas illa cognitionis Dei eandem naturalem et quadantenus congenitam esse manifeste ostendit.

2) *Ex fine hominis.* — Quemadmodum reliquis creaturis 9.
omnibus, ita homini quoque naturalis inclinatio insit oportet. qua in finem suum feratur. Cum autem homo essentialiter rationalis sit, inclinatio eiusdem in finem naturae rationali congrua esse debet; congrua autem ei non esset, nisi cognitionem naturalem finis vel supponeret vel includeret; ergo naturalis hominis in finem inclinatio cum naturali finis cognitione coniungitur. Iamvero haec naturalis finis cognitio eiusque cum inclinatione in finem coniuntio non sufficienter subsistit, nisi cognitio existentiae Dei ex mente humana evoluta sponte efflorescat atque omnem reflexam investigationem atque inquisitionem philosophicam praevertat; ergo.

3) *Ex fine mundi.* — Eo scilicet consilio Deus hunc 10.
mundum visibilem condidit, ut esset aliqua sui ipsius manifestatio imprimis generi humano facta; quod cum alibi ex professo probatur, hic supponi potest. Iamvero huic fini mundus adaptatus non esset, si consideratio eiusdem obvia et facilis omnibus usu rationis pollentibus ad cognitionem existentiae Dei obtinendam non sufficeret, sed ardua investigatio et inquisitio philosophica requirerentur. Ergo ex consideratione mundi cognitio existentiae Dei sponte et connaturaliter prodire dicenda est.

4) *Ex natura eiusdem cognitionis.* — Cum scilicet ex 11.
una parte quaevis mens rationalis causalitatis principio in suis considerationibus regatur, ex altera autem parte quivis mundum percipiat tum mutabilem et contingentem, tum pulcherrimum et ordinatissimum simul: vix fieri potest, ut obvia quavis consideratione idem mundus non concipiatur tamquam ens productum et dependens; et revera nonnisi philosophi quidam communem hanc apprehensionem falsitatis convincere absurda systemata et contortas rationes opponentes contra naturae rationalis dictamina et frustra tentaverunt. Iamvero ista perceptio mundi tamquam entis dependentis et producti necessario implicitam vel secum connexam habet cognitionem causae cuiusdam supermundanae et supremae, a qua mundus tum con-

ditus sit, tum conservetur et sapientissime gubernetur; quae quidem causa Deus vocatur; ergo.

12. *Ex quibus rationis argumentis apparet,* quam merito SS. Patres primitivam hanc Dei notitiam antiquos philosophos secuti *anticipationem* vel πρόληψιν vocaverint. Etenim *Cicerone* docente anticipatio vel πρόληψις antiquis philosophis notio erat quasi congenita, quae sponte in hominum mente exoritur adeoque institutionem praevertit ideoque excolenda est, ut distincta evadat et ad perfectionem suam perveniat. „Notionem appello, inquit Cicero, quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν dicunt: ea est insita et ante percepta cuiusque formae cognitio, enodationis indigens" (Top. c. 7). Et alibi in eandem rem scribit: „Solus enim (Epicurus) vidit, primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est, anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cuius rationis vim atque utilitatem ex illo coelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus. Quod igitur fundamentum huius quaestionis est, id praeclare iactum videtis. Cum enim non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio: intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnes non philosophos solum, sed etiam indoctos, fateamur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut ante dixi, sive praenotionem deorum. Sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellarit, quam antea nemo eo verbo nominarat. Quae enim nobis natura informationem deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos aeternos et beatos haberemus" (De nat. deor. l. 1. cc. 16. 17).

2. p. Eadem cognitio sensu stricto tamen non innata, sed vere acquisita est.

Explicato sensu, quo cognitio Dei congenita et innata dici possit et reipsa a SS. Patribus dicitur, demonstrandum est eandem sensu proprio, quem adversarii supradicti intendunt, nec dictam esse nec dici posse innatam; nimirum tum ex SS. Patrum doctrina tum ex ratione haec secunda pars demonstratur. 13.

1. Ex SS. Patrum doctrina. — Immerito vero primo adversarios ad SS. Patres in favorem suae doctrinae provocare multis et praeclaris momentis ostendi potest; ex quibus tamen hic pauca adducere sufficit. Itaque

1) Sententia adversa sufficiens fundamentum in doctrina SS. Patrum nullum habet. — Nimirum ideae Dei innatae defensores non solum inefficaciter, sed irrationabiliter quoque procedunt, cum magnam testimoniorum copiam colligunt, in quibus SS. Patres nostram Dei cognitionem innatam (ἔμφυτος) ingenitam, congenitam vel mentis anticipationem (πρόληψις) vel instructione non acceptam dicunt vel aliis similibus appellationibus exornant. Etenim talia praedicata per se inspecta vel duplicem, i. e. nostram et adversariorum, imo aliqua vel triplicem interpretationem admittunt. Ita v. g. ingenitum (ἔμφυτος) tripliciter aliquid dici potest; aut quia cum natura concreatur et proprie est innatum, aut quia a principio cum natura innato sponte producitur, aut denique, quia est animae alte irradicatum atque infixum, quo sensu v. g. dicitur de verbo revelato Iac. 1, 21: δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον. Itaque ut aliquid pro sententia adversa efficiatur, non sufficit multa testimonia congerere, in quibus cognitio Dei relatis appellationibus denotatur, sed ostendere oporteret has denominationes strictum illum sensum fundere; atqui hoc non praestatur; ergo.

2) Imo testimonia SS. Patrum, si res accurate consideretur contextu ad sensum, qui in thesi defenditur, determinari satis perspicue intelliguntur. — Aliis praetermissis tribus momentis id ostenditur: 14.

a) SS. Patres cognitionem Dei illis denominationibus determinantes eam non opponunt cognitioni acquisitae simpliciter, sed potius cognitioni vel evolutae et progressae per institutionem et reflexas inquisitiones et philosophicas demonstrationes, vel per revelationem acceptae et elevatae. Huc pertinet *Tertulliani* testimonium iam supra (th. 1. n. 28.) relatum, quo dicit, animae iam a primordio conscientiam Dei dotem esse: neque enim hanc Dei cognitionem Moysis institutioni deberi, sed a mundo in Dei manifestationem prolato connaturaliter excitari. Et *Clemens Alex.* cum cognitionem illam Dei primitivam hinc dicat ἔμφυτον (v. supra n. 4) illinc eandem appellat ἀδίδακτόν τι χρῆμα καὶ αὐτομαθές, quo clare sane significat, se eandem cognitionem non opponere ut stricte innatam acquisitae, sed ut lato sensu congenitam ei, quae institutioni et philosophicae investigationi debetur.

15. b) Aliqui ex SS. Patribus universalitatem naturalis Dei cognitionis paulisper restringunt, ut v. g. *Augustinus,* qui dicit eam inesse omnibus exceptis iis, in quibus natura est nimium depravata (in Ioh. tr. 106; v. supra n. 5.), et *Clemens Alex.*, qui dicit, omnes Deum per hunc mundum manifestatum agnoscere, „qui non omnem plane pudorem exuerunt adversus veritatem“ (Strom. l. 5.) et *Damascenus,* qui a plerisque gentium non dubitari dicit, Deum esse (De fid. orth. l. c. 3). Iamvero si iidem SS. Patres cognitionem Dei habuissent stricte innatam, ab universalitate eius nullum omnino hominem excipere potuissent.

16. c) Denique SS. Patres, cum cognitionem Dei innatam sive ingenitam dicunt, vel iisdem vel saltem aliis locis clare significant, cur hac loquendi ratione utantur: quia scilicet cognitio Dei omnibus obvia est et ex consideratione mundi adspectabilis ante omnem institutionem et investigationem philosophicam connaturaliter et sponte oboritur, quemadmodum ipsa natura impellente ex artificio ad artificem, ex ordine ad ordinatorem concludimus. Huc fere omnia testimonia spectant, quae ad thesim primam probandam supra allata sunt. Solum *Chrysostomum* iterum audire sufficiat, qui secundum Apostolum (Rom.) explicans praeter revelationem

solam creationem esse Dei existentiae et perfectionis magistram, ita pergit: „Vidisti magnitudinem? Admirare potentiam conditoris. Vidisti pulchritudinem? Obstupesce sapientiam ornatoris, quod et propheta demonstrans dicebat: *Coeli enarrant gloriam Dei.* Quomodo igitur quaeso enarrant? Vocem non habent, os non possident, non est ipsis lingua, quomodo igitur narrant? Per ipsum aspectum. Cum enim videris pulchritudinem, magnitudinem, celsitudinem, situm, formam per tantum temporis permanere, tamquam vocem audiens et ad aspectum discens adoras eum, qui tam pulchrum et admirabile corpus creavit. Tacet coelum, sed ipsius aspectus vocem tuba clariorem emittit, per oculos, non per aures nos docens, hic enim sensus a natura est illo certior et manifestior . . . . Et Scytha et Barbarus et Indus et Aegyptius et omnis homo super terram incedens hanc vocem audiet, non enim per aures, sed per oculos in mentem incidit nostram“ (Hom. 9. ad. pop. Antioch.).

Atque hac ratione pleraque SS. Patrum testimonia de 17.
cognitione Dei facile explicantur. Quae autem a fautoribus idearum innatarum afferuntur testimonia, quibus cognitio aliqua Dei divinorumque reipsa divinitus infusa esse non ambigue dicitur, ea de fide infusa vel de habitibus supernaturalibus generatim unice agunt, ideoque praesentem quaestionem non tangunt. — Solum superest testimonium *Arnobii* et alterum *Tertulliani*, quae apparenter seriam difficultatem creant et ab adversariis urgentur. Prior haec habet: „Quisquamne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit, cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsi penitus in genitalibus matris non impressum, non insitum esse regem ac Dominum, cunctorum, quaecumque sunt, moderatorem“? (Adv. gent. l. 1. c. 33). Et Tertullianus, cum semel doceat (de anim. cc. 19. 20.) nos iam a primordio vitae actu intelligere, iterum declarat: „Animae enim a primordio conscientia Dei dos est;“ quae verba simul cum contextu iam supra (th. 1. n. 28.) relata sunt. Scilicet cum his verbis animae a primordio suae existentiae cognitio Dei tribui videatur, pariter dicendum esse apparet,

hanc cognitionem esse innatam, cum ab exordio existentiae suae anima cognitiones intellectuales acquirere non possit.

18. Verum haec testimonia ad summum exegeticam, non vero dogmaticam difficultatem creant, cum reliquorum Patrum apertum consensum infirmare non possint. Insuper de Tertulliani mente nulla potest esse seria dubitatio. Etenim in ipsis illis locis, ubi dicta vel simili ratione loquitur, ex altera parte indicat et alibi expressis verbis docet, non restare nobis alium modum Deum naturaliter cognoscendi quam per progressum *„ex visibilibus ad invisibilia“*, *„ex factitamentis ad factorem;“* qui modus cognoscendi non ideas innatas, sed acquisitas infert. Praeterea vero terminus *„a primordio“* in testimonio obiecto spectato contextu supplendus esse videtur a primordio rerum, non vero a primordio existentiae animae, ita ut sensus sit, inde a principio rerum omnem animam habere cognitionem existentiae Dei. Ceterum cum Tertullianus alibi (de anim. l. c.) doceat animam statim ab initio existentiae suae actu intelligere, illud quoque ex eius mente dicendum est, eam habere statim cognitionem Dei, verum non innatam sed acquisitam.

19. Quod Arnobium attinet, res quidem difficilior apparet, attamen et ipse potius communi Patrum sententiae hac in re adhaesisse videtur, ut apparet ex verbis, quibus paulo ante non obscure innuit, Deum tamquam causam primam ex mundo tamquam effectu cognosci: „Nonne cogitatio vos subit considerare, disquirere, in cuius possessione versemini? cuius in re sitis? cuius ista sit, quam fatigatis, terra? cuius aër iste, quem vitali reciprocatis a spiritu? . . . O maxime, o summe rerum invisibilium procreator! O ipse invise et nullis unquam comprehensus naturis. Dignus, dignus es vere, simodo te dignum mortali dicendum est ore, cui spirans omnis intelligensque natura et habere et agere nunquam desinat gratias; cui tota conveniat vita genu nixo procumbere et continuatis precibus supplicare. Prima enim tu causa es, locus rerum ac spacium, fundamentum cunctorum quaecumque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus . . . qui ut intelligaris, tacendum est, ut per umbram te possit errans inve-

stigare suspicio, nihil est omnino mutiendum . . . Non est mirum, si ignoraris; maioris est admirationis si sciaris . . ." (Adv. gent. l. 1). Praeterea alibi in eodem opere de homine solitario et in separatione a societate adolescente agens ea profert, quae ideas innatas generatim prorsus excludant (l. 2.).

20. *3) SS. Patres Aristotelem hac in re secuti eam de origine idearum theoriam tenent, qua omnes ideae innatae excluduntur.* — Nimirum generale principium statuunt, animam in hac vita mortali ita a corpore comparte unius naturae dependere, ut in intelligendo quoque a corpore dependeat, ideoque primum cognoscat sensibilia indeque demum ad cognitionem intellectualium atque imprimis Dei ipsius progrediatur. Quae theoria testimoniis Patrum plurimis in 1. thesi allatis supposita vix non intelligitur, sed expressis quoque verbis a pluribus proponitur, et quidem ab ipsis illis, qui de cognitione Dei innata vel congenita loquuntur.

Clemens Alex. v. g. dicit, sensum esse priorem, quam intelligentiam atque sensum ad intelligentiam gradum esse. (Strom. 4.) Quod idem expressit *Tertullianus* simul ad Apostoli auctoritatem (Rom. 1.) provocans: „Quomodo enim praeferatur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum? Si enim veritates per imagines apprehenduntur i. e. invisibilia per visibilia noscuntur, quia et Apostolus nobis scribit: *invisibilia enim eius a conditione mundi de factitamentis intellecta visuntur;* . . . videtur intellectus duce uti sensu auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi; quomodo ergo potior erit eo, per quem est, quo eget, cui debet totum, quod attingit"? (De anima c. 19.) *Origenes* quoque eandem doctrinam statuens ad Apostoli auctoritatem provocat atque: Ex eius verbis „scire licet, inquit, quamvis in hac vita oporteat homines a sensibus incipere ac sensibilibus, ut inde ad intellectualium naturam ascendant, non tamen in sensibilibus standum esse" (Cont. Cels. l. 7. n. 37).

21. Item *Gregorius Naz.* eandem doctrinam non obscure proponit. Et imprimis tamquam generale principium ponit

dependentiam animae a corpore, intellectus a sensibus: „Hoc nobis perspicuum est, quemadmodum nulla ratione fieri potest, ut quis. quamlibet gressum urgeat, umbram suam praecurrat aut oculus citra intermediam lucem et aërem rebus sensibilibus coniungatur, aut pisces extra aquam natent; ita etiam esse impossibile iis, qui sunt in corporibus, sine corporeis omnino coniungi intellectualibus, semper enim aliquid nostrarum rerum (sensibilium) incidet" (Orat. 28. n. 12). Quod generale principium dein paulo post ad cognitionem Dei applicat: „Nos ratio excipit, Deum desiderantes et non sustinentes aliquid esse sine auctore et rectore (sc. vi principii causalitatis ex mundo Dei existentia cognoscitur); unde res visibiles considerans et insistens exstantibus inde ab initio neque in his haeret: non enim rationis erat principatum dare his rebus, quae quoad sensum nobiscum paris conditionis sunt; atque per haec assurgit ad superiora his et ad eum, a quo habent, ut sint . . . Sic ratio a Deo data et omnibus congenita et prima in nobis lex omnibusque conserta (principium causalitatis) ad Deum nos deduxit ex visibilibus" (n. 16). Denique inferius iterum urget, nos sensibus ad intelligibilia appellere neque nos posse nuda mente nudis rebus occurrentes propius accedere ad veritatem et mentem informare conceptibus (n 21. Quibus sane clarissime exhibetur, nostram Dei cognitionem non proprie innatam, sed acquisitam esse.

22. Denique ceteris Patribus praetermissis allegare sufficit quasi testem doctrinae reliquorum Patrum saltem graecorum *J. Damascenum*. Iam hic in orat. de imag. prima quaerens cur formae et figurae illis attributae sint, quae figura quavis et forma careant, huius rei rationem ponit in quadam ad nostram intelligentiam accommodatione, cum nos „sine medio quodam ad rerum intellectualium considerationem pervenire non valeamus, indigeamusque, ut per ea, quae familiaria nobis sunt et cognata, sursum attollamur. . . . Per sensum enim species quaedam in anteriori cerebri ventriculo formatur atque ad iudicandi facultatem transmissa, in memoriae tandem thesauro reconditur. Ait quippe Gregorius Theologus,

quod mens, tametsi multum laboret, ut res corporeas transiliat, id tamen assequi non valet: quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur" (n. 11). Et alibi explicans, qua ratione corporalem Christi figuram contemplantes ipsius quoque divinitatis gloriam, quoad fieri possit, nos mente complectamur: „Nam, inquit, quia duplicis substantiae sumus, ex anima nempe et corpore compositi, nec anima nostra nuda prorsus est, sed velut tegumento quodam obvelatur, idcirco impossibile est, ut absque corporearum rerum opera ad intelligibilia pertingamus. Sicut ergo per sensibilia verba auribus corporis audimus, atque ea, quae spiritualia sunt intelligimus, sic per corporeum intuitum ad spiritualem contemplationem progredimur" (orat. 3. de imag. n. 12).

Cf. praeterea *Origenes,* de principiis l. 4. n. 37.; *Cyrillus Alex.* thesaur. assert. 31; *Ps. Dionysius,* de divin. nom. c. 1. n. 4; *J. Damascenus,* de fide orthod. l. 1. c. 4.; *Gregorius Nyssenus* cont. Eunom. l. 1. et l. 12; *Augustinus* de genesi ad litt. l. 4. c. 32. n. 49. — Iam cum hac SS. Patrum de origine idearum doctrina opinio de ideis innatis universim et de idea Dei innata in specie componi non posse facile perspicitur; ergo.

23. ***2. Ex rationis argumentis.*** — Cum longum esset atque praeter rem, hoc loco philosophicam tractationem de ideis innatis retexere, duplex solum rationis argumentum idque praecipuum summatim proposuisse satis erit. Itaque

1) Ideae innatae generatim excluduntur. — Positio idearum innatarum contra connaturales humanae rationis exigentias offendit. Etenim ex concilii Viennensis definitione necnon ex ipsius naturalis rationis iudicio anima humana est per se et essentialiter corporis forma adeoque in unam naturam et substantiam cum corpore coalescit atque in eo est; atqui operari sequitur esse; ergo anima etiam nonnisi mediante et concurrente quadantenus corpore pro statu unionis connaturalem suam habet operationem; quod experientia quoque confirmatur, quia maximam experimur cognitionis intellectivae a sensitiva cognitione et ipso corpore dependentiam. Atqui

in positione idearum innatarum cognitio intellectualis independens prorsus esset a sensitiva operatione atque a corpore. Ergo eadem positio contra connaturales humanae rationis exigentias offendit. Ad rem *S. Thomas:* „Sed contra est (sc. contra assertionem idearum innatarum) quia secundum hoc sensibus non indigemus ad intelligendum; quod patet esse falsum ex hoc praecipue, quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus" (S. Th. 1 p. q. 84. a. 4). Et ibidem inferius: „Sed secundum hanc positionem (idearum innatarum) sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere; quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur".

24. *2) Idea innata Dei speciatim reiicitur.* — Si recte rem consideramus, tria in nostra cognitione Dei facile animadvertimus: et primo quidem, si divinitus revelata excipiamus, nihil de Deo cognoscimus, quod ex mundi visibilis consideratione ratiocinando inveniri non possit; secundo cum de rebus sensibilibus, quae in sensus nostros agunt, conceptus proprios et quidditativos formemus, tota nostra de Deo cognitio per analogiam ad res creatas perficitur; denique tertio, si eandem cognitionem perficere et accuratiorem reddere velimus, multiplici labore opus est non secus ac si aliud problema philosophicum vel mathematicum resolvere conamur. Iamvero haec vel difficulter vel nequaquam potius cum idea Dei innata componuntur. Tali enim idea posita non intelligitur, cur eadem ad illa solum restringatur, quae ex consideratione mundi ratiocinando invenimus vel cognoscimus;

neque deinde elucet, cur nostra de Deo cognitio per analogiam ad res creatas procedat et nunquam ad conceptum Dei proprium perveniat, sed in analogis semper sistat; tertio denique si idea Dei infundatur vel innata sit, labor inutiliter impenditur ad eam perficiendam et accuratius determinandam. Quare idea Dei imprimis non congenita vel innata, sed acquisita reputanda est.

Corollarium.

De duplici Dei cognitione. — Ex iis, quae huc- 25.
usque tractata sunt, satis apparet, duplicem distingui posse et debere Dei cognitionem: prima est obvia et facilis et omnibus ratione utentibus communis; scilicet obvia mundi consideratione in mente humana ex innata vi rationalitatis connaturaliter et sponte oboritur, neque unquam penitus deficit. Hinc omnem reflexam inquisitionem necnon omnem institutionem alienam praecedit atque merito quadantenus menti innata et congenita et anticipatio mentis dicitur. Eadem porro primitiva cognitio sane non potest esse valde perfecta, attamen talis est, qua homini sufficienter manifestatur officium morale, inquirendi atque acquirendi sibi perfectiorem Dei cognitionem. Altera vero Dei notitia sive reflexae inquisitionis propriae sive alienae institutionis sive utriusque fructus est; ea sane est distinctior, clarior, locupletior, expolitior; quare non est communis, sed in multis deficit. Scilicet homo impulsum illum naturaliter ex spontanea Dei cognitione prodeuntem, quo ad perfectiorem Dei notitiam acquirendam instigatur, sua culpa negligere potest vel perversa voluntate eandem primitivam cognitionem pervertere et rebus applicare, quae Deus non sunt. „Bonam mentium sementem, inquit *Hieronymus,* quae naturaliter habet notitiam Dei, inani persuasione pervertunt“ (in Tit. 1, 10).

Haec distinctio inter duplicem illam Dei cognitionem in pluribus SS. Patrum testimoniis supra allatis implicita est, sed insuper ab ipsa Scriptura non obscure innuitur et in aliquibus SS. Patrum testimoniis expressis verbis proponitur.

26. *1) Ab ipsa Scriptura innuitur.* — Huc pertinet imprimis doctrina S. Pauli ex oratione coram Atheniensibus in Areopago habita iam supra relata, secundum quam totum hoc universum in cursu suo physico et historico ea ratione est dispositum, ut humana ratio ipsum considerans ad Deum quaerendum impellatur. „*Fecit Deus ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, quaerere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*“ (Act. 17, 27). Scilicet in illo impulsu iam continetur et ab inquisitione illa iam supponitur primordialis aliqua et imperfecta Dei notitia ex consideratione huius mundi obvia sponte oborta. Quam si homines impulsum illum sequentes accuratiore mundi consideratione excolunt atque perficiunt, ad alteram perfectiorem et expolitiorem cognitionem perveniunt; si vero priorem negligunt et impulsum illum spernunt, ad alteram non perveniunt, sed priorem pervertunt: „*si forte attrectent eum aut inveniant*“.

27. Eadem distinctio inter primitivam atque spontaneam Dei notitiam ex mundi consideratione ortam et alteram perfectiorem et excultam magis exhibetur a Sapiente quoque: „*Et hi fortasse errarunt Deum quaerentes et volentes invenire. Etenim cum in operibus illius conversentur, inquirunt et persuasum habent, quoniam bona sunt, quae videntur. Iterum autem nec his debet ignosci; si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius dominum non facilius invenerunt*“? (13, 6 ss.)

28. Denique Apostolus in epistola ad Romanos quoque verbis supra relatis satis aperte duplicem illam Dei cognitionem distinguit. Primordialem et omnibus hominibus communem exhibet, cum declarat, gentes *veritatem Dei in iniustitia detinere; quod notum est Dei, manifestum esse in illis*, et *Deum illis manifestasse;* atque eos, *cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificasse aut gratias egisse*, ideoque *esse inexcusabiles.* Alteram dein ponit, qua gentes culpabiliter caruerunt; et ea sane non potest esse nisi perfectior atque

distinctior, qua directe et expresse quivis error idololatricus excludatur. De ea agit, cum dicit gentiles *evanuisse in cogitationibus suis, obscuratum esse insipiens cor eorum, eos stultos factos esse, eos non probavisse habere Deum in notitia.* Itaque docente Apostolo haec altera Dei cognitio priorem supponit neque est nisi evolutio eius et expolitio; verum a libera voluntate pendet, quae negligentia sua atque peccatis primordialem cognitionem obscurare et pervertere potest.

29. 2) *SS. Patres distinctionem inter duplicem hanc Dei cognitionem expressis verbis proponunt.* — *Tertullianus* v. g. in opusculo de animae testimonio ex una parte totus in eo est, ut demonstret, homines etiam gentiles sponte et natura duce Dei existentiam, animae immortalitatem aliasque veritates fundamentales cognoscere; atque ex altera parte gentiles exhortatur, ne hanc cognitionem pervertant, sed eam sequantur, perficiant, atque sic animae suae saluti consulant: „Haec testimonia animae, inquit, quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia; quanto communia, tanto naturalia; quanto naturalia, tanto divina. . . . Qui eiusmodi eruptiones animae non putavit esse doctrinam naturae et congenitae et ingenitae conscientiae tacite commissa, dicet potius diventilatis in vulgus opinionibus, publicatarum litterarum usus iam et quasi vitium corroboratum taliter sermonicandi. Certe prior anima, quam littera: et prior sermo, quam liber; et prior sensus, quam stilus; et prior homo ipse, quam philosophus et poëta“ (c. 5). Et paulo inferius ideo exhortatur: „Crede itaque tuis, et de commentariis nostris tanto magis crede divinis, sed de animae ipsius arbitrio perinde crede naturae. Elige, quam ex his fidelius sororem observes veritatis. Si de tuis litteris dubitas, neque Deus, neque natura mentitur; ut et naturae et Deo credas, crede animae; ita fiet, ut et tibi credas . . . . Omnis anima suo iure proclamat, quae nobis ne mutire conceditur. Merito igitur omnis anima rea et testis est, in tantum et rea erroris, in quantum testis veritatis; et stabit ante aulas Dei in die iudicii, nihil habens dicere. Deum praedi-

cabas, et non requirebas; daemonia abominabaris, et illa adorabas; iudicium Dei appellabas nec esse credebas; inferna supplicia praesumebas, et non praecavebas; Christianum nomen sapiebas et Christianum persequebaris" (c. 6).

30. *Et Gregorius Naz.* dicit, omnes quidem homines rationis participes Deum et principem causam appetere (ideoque etiam cognoscere), deinde vero secundam navigationem i. e. inquisitionem reflexam instituere atque per eam vel ad idololatriam vel ad cognitionem Dei perfectiorem pervenire. „Mens nostra languet ac fatiscit, dum e corporeis et sensibilibus rebus excedere atque incorporeis citra ullius rei interventum coniungi studet, quamdiu cum sua infirmitate, ea, quae ipsius vires superant, speculatur. Etenim Deum, ac principem illam causam, natura quidem omnis rationis particeps appetit; ut autem eam assequatur, ob eas, quas dixi causas, vires deficiunt. Languens autem desiderio ac male omnino affecta, aegerrimeque hoc damnum ferens, secundam, ut dici solet, navigationem init, ut scilicet vel ad res eas, quae sub oculorum sensum cadunt, oculos flectat, ac quampiam earum pro numine colat, pessimo utique consilio labens (quid enim in omnibus rebus, quae oculis cernuntur, eo, a quo cernuntur, excelsius et divinius est, ut illud adoretur, hoc vero adoret?); vel per aspectabilium rerum pulchritudinem et ordinem, Dei cognitionem assequatur, atque ad ea percipienda, quae oculorum obtutum figunt, ducibus oculis utatur, non autem per earum rerum, quae oculis subiectae sunt, magnificentiam, Dei iacturam faciat" (Orat. theol. 2. n. 13). C. *Clemens. Al.*, Strom. l. 5. c. 14.

31. Ex hac distinctione inter duplicem Dei cognitionem apparet contra statutam naturalem Dei cognoscibilitatem immerito opponi late diffusum Polytheismum. Etenim apud gentiles quoque primordialis illa et obvia Dei cognitio invenitur; Polytheismus eam non quidem exterminare, sed solum pervertere potuit. Neque Polytheismus tam universalis est ac vulgo creditur, sed si sincera cordis humani sensa inquiruntur, Monotheismus potius multo praestare invenitur; ubi vero Polytheismus viget, actioni mentis delibe-

ratae, non vero actioni mentis spontaneae et connaturali unquam tribui potest. Ceterum Polytheismus etiam magis spectat quaestionem, quid Deus sit, quam eam, an Deus sit et esse cognoscatur, de qua hic tractatur.

Articulus secundus.

Thesis 4. Nulla immediata Dei visio intellectui humano naturalis est.

Declaratio.

1. ***Argumentum huius articuli.*** — Cum in praecedenti articulo vindicata sit naturalis Dei cognoscibilitas, in praesenti iam ostendendum est, existentiam Dei etiam vera et propria demonstratione probari posse. Quamvis enim ex ea naturali cognoscibilitate, quae in superioribus thesibus probata est, demonstrabilitas quoque existentiae Dei facile inferatur, nihilominus cognoscibilitas et demonstrabilitas formaliter differunt, quare haec, cum supra expresse non sit considerata, specialem sibi tractationem vindicat. Insuper vero fuerunt, qui naturalem Dei cognoscibilitatem concedentes existentiam Dei vera et propria demonstratione demonstrari posse absolute negarunt. Praeter aliquos idearum innatarum fautores, qui affirmarunt sine idea Dei innata nullam eius demonstrationem efficacem esse, huc spectant imprimis *Ontologi,* qui statuerunt, certitudinem de existentia Dei non haberi nisi per immediatum Dei intuitum vel saltem nulla demonstratione sine hoc intuitu acquiri posse. Quam doctrinam ontologismi aliqui cum theoria idearum innatarum vel composuerunt vel permiscuerunt. Deinde commemorandi sunt *Theosophi,* qui experientia interna certitudinem gigni de existentia Dei contendunt. Denique *Fideistae* vel *Sentimentales* instinctu quodam, quem vocis abusu fidem vocant, existentiam Dei teneri docent. Qui omnes demonstrabilitatem existentiae Dei pertinaciter negaverunt. Ex opposito theologi scholae unanimiter in eo consentiunt, existentiam Dei vera et proprie dicta demonstratione certo et efficaciter demonstrari; necnon moraliter omnes in eo concordant, existentiam Dei solum a po- 1.

steriori i. e. ex effectibus Dei, non vero a priore vel a simultaneo i. e. analysi notionis substantiae infinitae demonstrari: solum pauci quidam duce *S. Anselmo* hac quoque via demonstrationem existentiae Dei instituere conati sunt. Iam communis scholae doctrina in praesenti articulo explicanda et vindicanda est, quare in una thesi falsa ontologismi doctrina refutatur, in altera positive demonstrabilitas existentiae Dei probatur; in tertia denique demonstratio a priore vel a simultaneo S. Anselmi aliorumque, quae nomine argumenti ontologici venit, plane reiicitur. Theosophi vero et Fideistae, cum inepta eorum opinatio propria thesi refutari non mereatur, corollariis adiectis paucis refutantur. Eadem ratione de singulari quadam opinatione a *Kuhn* defensa iudicium feretur.

2. ***2. Ontologismi systema.*** — Falsa ontologismi doctrina a diversis eius patronis, inter quos recenseentur *Malebranche, Rothenflue, Rosmini* aliique, diversimode exponitur. In eo vero tamquam fundamentali dogmate conveniunt, mentem humanam in hac mortali vita perpetuo et immediate Deum intueri atque per hoc ad alia praeter Deum cognoscenda aptam habilemque reddi. Quod aliqui ex illis theologis explicantes dicunt, Deum intuitiva ista visione videri sub ratione τοῦ esse simpliciter, vel quatenus est ens verum bonum per excellentiam. Porro eandem istam immediatam Dei visionem censent esse directam quandam et confusam, non vero reflexam et distinctam. Dei notitiam. Denique eadem visione supposita mentem humanam per considerationem mundi creati intelligere contendunt obiectum eiusdem visionis, sc. essentiam, veritatem, bonitatem divinam in rerum natura necessario existere. Ad accuratiorem vero huius doctrinae intelligentiam multum conferunt propositiones, quibus eadem saeculo elapso ab ecclesiastica auctoritate ex ontologorum libris proposita atque simul proscripta est.

Itaque *S. Congregatio Inquisitionis* die 18. Septembris 1861 inter alias has propositiones Ontologismum continentes proscripsit declaravitque eas tuto tradi non posse: 1) Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui hu-

mano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit, si quidem est ipsum lumen intellectuale. 2. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. 4. Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. 5. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur."

Praeterea ex propositionibus *Rosminianis* ab eadem Con- 3.
gregatione damnatis huc spectant plures, imprimis septem priores, quarum aliquas hic referre expedit: „1. In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in seipso, huiusmodi nempe, quod ad divinam naturam pertinet. 4. Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud, quod homini in natura manifestatur. 5. Esse quod homo intuetur, necesse est, ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium: atque hoc est Deus. 7. Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter, sed secundum rationem a Verbo. 9. Esse, obiectum intuitionis, est actus initialis omnium entium. — Esse initiale est initium tam cognoscibilium, quam subsistentium: est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum."

Neque haec doctrina recentiore tempore primum inventa 4.
est; sed referente *S. Thoma* iam in antiquitate fuerunt, qui dicerent: „quod primum, quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hunc omnia alia cognoscuntur" (in Boëth. de Trinit. q. 1. a. 3). Et certe *Eunomiani Eunomio* et *Aëtio* magistris contendebant, se non tantum Deum immediate videre, sed etiam perfecte comprehendere. Quod SS. Patres saepe testantur, ut *Epiphanius:* „Hic (Aëtius) cum suis in eam amentiam incidit, ut diceret se scire Deum non secundum fidem, sed naturaliter secundum scientiam, sicut cognoscat,

quidquid est visibile, ut si quis manibus sumat lapidem vel lignum. Ita loquitur temerarius iste: Tam Deum scio, quam me ipsum, imo non tam me ipsum scio, quam Deum" (Haer. 76. conf. 36. n. 4). Et *Chrysostomus* refert: „Ausus est homo dicere: novi Deum, ut ipse Deus seipsum novit" (De incomprehens. Dei natura, hom. 2. n. 3). Ratio incidendi in hunc absurdum errorem tum Eunomianis tum ontologis potissimum fuit, quod Deum, qui est ipsum esse infinitum cum ente abstractissimo et universalissimo, quod primum concipimus, inepte confuderunt.

5. ***3. Cognitio intuitiva vel immediata.*** — Ut quaevis ambiguitas a refutatione ontologismi sit exclusa, paulo accuratius cognitio intuitiva explicanda est. Itaque nomen cognitionis intellectivae intuitivae vel immediatae sive visionis intellectualis immediatae desumptum est a visione vel intuitione sensus visus. Nomen visionis, inquit *Thomas*, „primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est hoc nomen secundum usum loquentium ad omnem cognitionem aliorum sensuum; dicimus enim: vide, quomodo sapit, quomodo redolet, vel quomodo est calidum; et ulterius etiam ad cognitionem intellectus secundum illud Matth. v. 8. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*" (1 p. q. 67. a. 1). Hinc per comparationem ad visionem sensus visio intellectualis explicari debet. Iamvero si visionem sensitivam consideremus, duae in ea proprietates essentiales elucent: primo visio immediate terminatur ad rem actualiter existentem; secundo potentia ab immediata praesentia ipsius obiecti ad cognoscendum determinatur. Hinc igitur visio vel cognitio intellectualis intuitiva quoque ea est cognitio, quae immediate terminatur in aliquam rem, prout est praesentialiter existens.

6. Optime rem explicavit *J. B. de Benedictis:* „Servato quoad licet rigore loquendi communi a doctoribus usurpato intuitivam notitiam iudicativam (simplex enim intuitiva non reperitur nisi in sensu exteriore, estque ea, quae intuitivam complexam determinat) eam dico, qua iudicamus existentiam obiecti exercitam pro aliqua temporis differentia, ita ut mo-

tivum seu ratio ita iudicandi non sit quid distinctum ab exercitio ipso existendi, quod est in obiecto, et experimentali notitia, quae est in potentia; quare si intuens interrogetur, cur iudicet obiectum esse, non aliud in rationem afferat, quam esse ipsum obiecti. Et hoc est, quod vulgo dicunt, intuitionem esse ad existens ac praesens qua tale. Quod quidem intelligi non potest de quacumque notitia, etiam evidente, existentiae ac praesentiae. Nam scimus evidenter Deum existere ac praesentem nobis esse; nec tamen intuemur ipsum. Scit astronomus ex nota combinatione motuum planetarum praesentem eclipsim etiam cubiculo clausus, neque propterea eclipsim videre eatenus dicitur. Sensus ergo est, quod intuitio sit ad existens ac praesens qua tale: quia haec ipsa existentia et praesentia non est solum res iudicata, sed etiam ratio iudicandi. Hinc differt a vidente sciens, quod hic aliunde ad iudicandum movetur quam a re ipsa qua existente" (Philos.-Peripat. t. 3. l. 4. q. 5. c. 4).

Quibus suppositis cognitio intuitiva, si omnia comprehen- 7.
dantur, quatuor momenta complectitur. Primo visio intuitiva et cognitio immediata, non mediata, i. e. eadem obiectum in se directe manifestat, non vero per medium praecognitum in cognitionem eiusdem ducit: quare omnis discursus ab ea est exclusus. Secundo cognitio intuitiva est propria, non analoga, i. e. repraesentat obiectum prout est in se, non vero prout cum rebus, quae directa et propria cognitione cognoscuntur, analogiam habent. Hinc spiritualia, quae conceptibus a rebus materialibus abstractis concipimus, propria cognitione non cognoscimus. Tertio discrimen poni potest inter cognitionem intuitivam et immediatam, quatenus omnis quidem cognitio intuitiva est immediata, non vero omnis immediata etiam intuitiva; etenim principia prima immediate quidem cognoscimus, non autem proprie intuemur, quia videlicet non existunt. Ceterum hoc discrimen obiectum potius, quam internam cognitionis indolem afficit. Quarto quando obiectum visionis intuitivae dicitur ipsum actum visionis determinare, intelligendum est determinare vel ut causa vel ut conditio; secus enim cum creaturae divinam intellectionem ut causa

determinare non possint, Deo deneganda esset scientia visionis respectu creaturarum. *Ex omnibus autem patet visionem Dei intuitivam ita definiri posse, ut sit ea cognitio Dei, quae terminatur in ipsum Deum, prout est praesentialiter existens.*

Demonstratio.

8. ***1. Ex S. Scripturae doctrina.*** — S. Scriptura pluribus locis de naturali Dei invisibilitate imprimis relate ad intellectum humanum agit, atque omnem immediatam Dei visionem naturalem tam aperte excludit, ut admiratio animum subeat, quod unquam talis visio intellectui hominis viatoris ab auctoribus catholicis tribui potuerit.

1) Huc pertinent verba Apostoli Rom. 1, 20. iam supra (th. 1. n. 11.) *expensa.* — Imprimis Apostolus ibi agit de naturali Dei cognoscibilitate, ut supra iam ostensum est et ex contextu clare constat. Praeterea, ut item ibidem notatum est, de invisibilitate Dei prae intellectu humano, non vero prae sensibus humanis tractat. His suppositis ontologismus per verba illa evidenter excludi intelligitur. Etenim Apostolus manifeste oppositionem facit inter perfectiones divinas, ut sunt invisibiles: *„Invisibilia enim ipsius“* et easdem perfectiones, ut per creaturas tamquam media obiectiva cognitionis cognoscuntur: *„per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur“*. Itaque affirmat naturalem Dei cognitionem mediatam esse atque ex creaturis hauriri; negat ergo naturalem esse immediatam Dei intuitionem; etenim absolutam huius visionis possibilitatem non negari inde patet, quia alibi eandem ut praemium supernaturale expressis verbis statuit; ergo.

9. *2) Pari ratione naturalem Dei invisibilitatem Apostolus exhibet 1. Tim. 6, 16: „Beatus et solus potens . . . ., qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit nec videre potest.“* — Deus itaque ex doctrina Apostoli lucem inhabitat inaccessibilem ideoque ab hominibus nec videtur nec videri potest; scilicet, si sermo

figuratus pro subiecta materia in proprium vertatur, Deus est ipsa veritas simul et intellectio infinita ideoque sibi ipsi perfecte visibilis; ex eadem autem ratione hominibus invisibilis est; etenim ut *S. Thomas* dicit: „Quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis“ (S. th. 1. p. q. 12. a. 1). Iamvero iterum Apostolum agere de invisibilitate naturali ex ratione supradicta patet; eundem autem statuere invisibilitatem non solum prae sensibus sed etiam prae intellectu inde apertum est, quod invisibilitas Deo soli tribuitur atque tamquam proprietas vindicatur; si vero prae sensibus solum esset invisibilis, in hoc cum puris spiritibus conveniret; de angelis insuper inepte diceretur eos inhabitare lucem inaccessibilem; ergo.

3) Eandem doctrinam iterum Apostolus expressis verbis 10. *statuit 1. Cor. 13, 9. ss: „Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi, quae erant parvuli. Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. Nunc autem manent fides, spes, caritas; tria haec; maior autem horum est caritas.“* — Iam his verbis Apostolus apertissime duplicem Dei et divinorum cognitionem distinguit, quarum una propria est hominibus in hac vita proindeque naturalis, altera supernaturalis atque beatis in coelo reservatur. *Prima* naturalis et viatoribus propria imprimis mediata est; per eam enim Deum cognoscimus *per speculum* i. e. in creaturis prius cognitis, quae divinas cognitiones quasi speculum resplendent: eadem deinde analoga est, quia per eandem Deum *in aenigmate* cognoscimus i. e. cognitione obscura, qua Deus non cognoscitur prout est in se, sed prout creaturae analogiam quandam cum ipso habent; denique eadem imperfecta est; etenim *ex parte* solum per eam Deum cognoscimus. *Altera*

vero cognitio essensialiter diversa est; et primo quidem est intuitiva: Deum enim beati vident *„facie ad faciem“*. Quae expressio hebraismus est (panim el panim) et coniuncta cum verbo videre intuitivum alicuius personae visionem designat. Deinde est perfecta et propria: etenim *„tunc cognoscam, sicut et cognitus sum“* sc. a Deo; quibus verbis sane non quidem aequalitas, sed similitudo quam maxima possibilis exprimitur. Quod confirmatur ex oppositione huius cognitionis ad priorem, quae est *„ex parte“*. Sicuti scilicet cognitio viatorum, quia est mediata et analoga, imperfecta quoque est; ita cognitio beatorum, quia est a facie ad faciem vel immediata, perfecta est atque Deum ut in se est attingit. Iamvero his quaevis immediata cognitio Dei naturalis et viatoribus propria clarissimis verbis excluditur. Quare alibi idem Apostolus verbis parallelis asseverat, nos in hac vita mortali *peregrinari procul a Domino* atque per fidem nos ad Deum tendere, non vero per speciem eum videre: *„Audentes igitur semper, scientes, quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino: (per fidem enim ambulamus et non per speciem) audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum“* (2. Cor. 5, 6. ss.). Ergo ontologi oppositum prorsus asserentes, scilicet nos Deum primo et immediate intueri et in ipso viso creaturas cognoscere, Apostolo aperte contradicunt.

11. *4) S. Ioannes quoque indubia ratione visionem Dei intuitivam tamquam supernaturalem prae intellectu humano exhibet 1: Ioh. 3, 2. s.: „Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuerit, videbimus eum sicuti est.“* Itaque ex doctrina Evangelistae videre Deum sicuti est pro vita futura hominibus reservatur. Porro haec visio est plane supernaturalis; etenim sublimitate excedit filiationem adoptivam; cum igitur haec iam stricte supernaturalis sit, illa multo magis naturam humanam superat. Denique haec visio transformat hominem in Deum similem eum ipsi reddens. Ergo evidens est, homines naturaliter Deum non videri *sicuti est*. Iam vero non potest Deus in-

tuitione immediata videri, quin cognoscatur sicuti est; omnis enim cognitio intuitiva propria est eaque res cognoscitur, prouti est in se. Cum itaque homines naturaliter Deum non videant sicuti est, neque eum immediata visione intuentur.

5) Denique huc pertinent ea Scripturae testimonia, quibus 12. *visio Dei intuitiva soli Deo tamquam proprietas vindicatur, ut Ioh. 1, 18: „Deum nemo vidit umquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit;" et Ioh. 6. 46: „Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, vidit Patrem"; denique Matth. 11, 27: „Et nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui Filius voluit revelare."* — Quae testimonia hic referuntur, ut doctrina S. Scripturae uno quasi conspectu comprehendatur; accuratior autem explicatio infra, cum de invisibilitate relate ad omnes creaturas agetur, opportunius dabitur. Ceterum obvie solum inspecta thesim confirmare intelliguntur.

2. Ex doctrina SS. Patrum. — Cum de mente 13. SS. Patrum hac in quaestione, si testimonia supra (th. 1. et 2.) iam allata considerentur, vix ulla esse queat dubitatio, ulterior quaevis inquisitio in eorum doctrinam superflua videri possit. Nihilominus specialia quaedam testimonia vel capita doctrinae huc imprimis spectantia praetermittenda non sunt, tum quia Ontologi quoque ad opinationem suam defendendam ad SS. Patres provocarunt, tum quia quaestio, quae agitur, gravis est, tum denique quia doctrina SS. Patrum ad ipsum modum cognoscendi humanum accuratius intelligendum multum confert. Ad duo vero puncta Patrum doctrina revocari potest. Et quidem.

1) SS. Patres disertis verbis quamvis immediatam Dei intuitionem hominibus viatoribus denegant. — Irenaeus imprimis declarat: „Secundum magnitudinem quidem eius et mirabilem gloriam Deum neminem visurum esse; incapabilis enim Pater, secundum autem dilectionem et humanitatem, et quod omnia possit, etiam hoc eum concedere his, qui eum diligunt, hoc est videre Deum . . . Hominem enim a se non videre Deum; hunc autem si velit ab hominibus videri, et

quidem a quibus, et quemadmodum velit; potentem siquidem in omnibus esse Deum" (Adv. haer. l. 4. c. 37).

Et *Origenes:* „Sicut oculus corporeus, inquit, ipsum in se solem intueri nequit, et quantus sit fons corporeae lucis ex radiis per fenestram incidentibus coniectamus: ita oculus mentis essentiam Dei videre nequit, sed ex operibus divinae providentiae, quae sunt radiorum instar, considerat, quantus sit Deus" (De princip. l. 1. c. 1).

14. Similiter *Epiphanius:* „Deum, ait, videre est impossibile praesertim naturae hominis; neque ei, quod adspectabile est, id quod videri omnino non potest, intueri licet. Verum invisibilis Deus pro sua benignitate ac potentia imbecillitatem vi sua corroborare dignatus est, ut, quod invisibile est, cerneret. Porro quod videat id, quod invisibile est et infinitum, non sic videt, qua infinitum est, sed quatenus natura fert eius, quod assequi non potest, adeo valens reddita, ut extentis viribus id facere possit" (Haer. 70. n. 7). Scilicet solum supernaturali auxilio corroborata mens in altera vita Deum videre quidem sed non comprehendere potest.

Pariter *Chrysostomus* naturaliter impossibilem esse visionem beatificam declarat: „*Deum nemo vidit unquam.* Quid ergo dicemus vocalissimo Isaiae dicenti: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum* (6, 1)? Quid Ioanni testificanti, ipsum haec dixisse, quando vidit gloriam eius? quid Ezechieli? nam et ipse super Cherubim sedentem illum vidit . . . Quid ergo Ioannes ait: *Deum nemo vidit umquam?* Ut ostenderet illa omnia attemperationem quandam esse, non nudae substantiae visionem. Nam si ipsam naturam vidissent, non diverso vidissent modo . . . Nam si incorpoream quamlibet virtutem, etsi ea creata est, clare conspicere nequimus, et hoc saepe in angelis ostensum est, multo minus incorpoream et non factam naturam videre poterimus. Ideo Paulus quoque ait: *Quem nemo hominum vidit, nec videre potest*" (In Ioan. Hom. 15. n. 1).

15. Deinde *Gregorius Nyssenus:* „*Deum nemo vidit unquam,* ut magnus inquit Ioannes; confirmat autem eam sententiam etiam illa sublimi mente Paulus, qui dicit: *Quem*

nullus hominum vidit, neque videre potest. Haec est illa laevis, abrasa atque praerupta petra, quae nullum in sese intellectuum sustentamentum et firmentum ostendit; quam etiam Moyses itidem inaccessam in suis decretis pronuntiavit, ut nusquam mens nostra adire possit, quidquid enitens apprehendere, quove sese sublevare poterit per illam sententiam abraso: *Non est enim,* inquit, *qui Dominum videbit et vivet.* Atqui videre Deum vita sempiterna est. Hoc autem fieri non posse, ut Deus videatur, columnae fidei Ioannes, et Paulus, et Moyses affirmant" (De beatitudinib. n. 1).

Praeterea *Leo Magnus:* „Assumpsit Iesus Petrum et Iacobum et fratrem eius Ioannem; et conscenso cum eis seorsum monte praecelso, claritatem illis suae gloriae demonstravit; quia licet in eo intellexissent maiestatem Dei, ipsius tamen corporis, quo divinitus tegebatur, potentiam nesciebant. Et ideo proprie signanterque promiserat quosdam de adstantibus discipulis non prius gustare mortem, quam viderent Filium hominis venientem in regno suo, id est in regia claritate, quam specialiter ad naturam suscepti hominis pertinentem his tribus viris voluit esse conspicuam. Nam illam ipsius Deitatis ineffabilem et inaccessibilem visionem, quae in aeternam vitam mundis corde servatur, nullo modo mortali adhuc carne circumdati intueri poterant et videre" (Serm. 51. c. 2).

Denique *Augustinus* in libro de videndo Deo quaestionem praesentem ex professo tractat atque omnibus consideratis et disquisitis hunc in modum concludit: „Nunc autem quod mihi proposueras, et ad explicandum difficile videbatur, utrum explicatum sit, diligenter attende recolendo, quae dicta sunt. Si enim quaeris, utrum possit Deus videri, respondeo: Potest. Si quaeris, unde sciam, respondeo: Quia in veracissima Scriptura legitur: *Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt;* et cetera talia. Si quaeris, quomodo dictus sit invisibilis, si videri potest, respondeo: Invisibilem esse natura; videri autem cum vult, sicut vult; plurimis enim visus est, non sicuti est, sed quali specie illis placuit apparere. Si quaeris: Quommodo eum vidit Cain 16.

sceleratus, quando de suo scelere ab illo interrogatus et iudicatus est, vel etiam ipse diabolus, quando venit cum Angelis, ut coram illo assisteret, si beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, respondeo, non quidem esse consequens, ut etiam videant Deum, qui voces ab eo factas aliquando audiunt; neque enim viderunt eum, qui audierunt, quando dixit ad Filium: *Et clarificavi et clarificabo iterum:* verumtamen non esse mirandum, si aliqui etiam non mundi corde vident Deum in specie, quam voluntas eius fecerit, latente invisibili et apud se incommutabili manente natura. Si quaeris, utrum etiam sicuti est, possit aliquando videri; respondeo, filiis hoc esse promissum, de quibus dictum est: *Scimus, quia cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est.* Si quaeris, unde eum videbimus, respondeo: Unde angeli vident, quibus tunc erimus aequales. Sicut enim videntur ista, quae visibilia nominantur, *Deum nemo vidit unquam, nec videre potest, quoniam lucem habitat inaccessibilem,* et est natura invisibilis, sicut incorruptibilis" (De videndo Deo, ep. 147 ad Paulinam n. 37).

17. 2) *Praesertim ii Patres, qui veluti testes traditionis et propugnatores fidei contra Eunomianos dogma catholicum consubstantialitatis Filii cum Patre defenderunt, modum quo homines viatores Deum cognoscunt, ex professo declarantes ea statuerunt, quibus immediata Dei visio naturalis prorsus excluditur.* — Videlicet rationem, propter quam iisdem illa quaestio de cognitione humana explicanda esset, ipsi haeretici progressu disputationis exhibuerunt. Etenim demonstraturi, Filium Patri dissimilem esse hoc argumento utebantur: Quia Deus est simplicissimus, quidquid est, id per essentiam suam est; cum autem Pater sit Deus simulque ingenitus, Deus per essentiam suam ingenitus est. Econtra autem Filius per essentiam suam genitus est. Atqui impossibile est eorum, qui essentialiter differunt, imo sibi opponuntur, eandem esse essentiam. Ergo Filius Patri non est consubstantialis neque igitur Deus est. SS. Patres huic sophismati occurrebant urgendo, nos ne creaturas quidem perfecte cognoscere, sed pluribus indigere notionibus ad ali-

quam eorum cognitionem assequendam; a fortiori igitur Deum humanam cognitionem excedere multisque distinctis ab invicem et imperfectis notionibus solum imperfectam quandam cognitionem Dei obtineri. Contra hanc vero Patrum responsionem haeretici instabant, se Deum clare intueri atque eundem prouti in se est prorsus cognoscere adeo, ut Deus ipsis magis notus sit, quam ipsimet sibi; imo eo usque deliabant, ut assererent creaturas, utpote compositas, secundum partes et imperfecte cognosci posse, Deum autem, utpote simplicissimum, totaliter a se cognosci quemadmodum Deus semetipsum comprehendit. Iam hanc absurdam doctrinam, ad quam haeretici decursu disputationis delapsi sunt, SS. Patres refutantes tamquam principium certissimum statuerunt, viatoribus non praesto esse alium modum Deum cognoscendi, quam cognitione mediata ex mundo visibili hausta; atque variis rationibus id explicant atque demonstrant.

18. a) Imprimis docent, mundi consideratione nos existentiam quidem Dei eiusque operationes cognoscere, essentiam autem nobis incognitam manere. Ita v. g. *Basilius:* „In summa quod putat (Eunomius) se Dei, qui super omnia est, substantiam ipsam adinvenisse, quantae superbiae est atque elationis? Fere enim iactantia superant vel illum ipsum, qui dixit: *Super astra ponam sedem meam;* qui scilicet non contra stellas aut coelum insurgant, sed ipsam Dei universorum substantiam pervadere se glorientur. Percontemur autem eum, undenam comprehendisse se eam dicat? Ex communi notione? (sc. cognitione naturali.) At haec Deum esse, non quid sit, nos admonet“ (contra Eunom. l. 1. n. 12). Et paulo inferius: „Constat ipsam quidem essentiam nulli nisi Unigenito et Spiritui Sancto cogitabilem esse; sed ab operationibus Dei subvectos nos, et per ea, quae condita sunt, conditorem intelligentes, sic bonitatem eius ac sapientiam percipere“ (ib. n. 14). Et iterum alibi: „Variae quidem operationes, inquit, essentia vero simplex. Nos autem ex operationibus cognosci a nobis dicimus Deum nostrum sed ad ipsam essentiam accessuros non pollicemur. Ipsius siquidem operationes ad nos descendunt, essentia autem illius manet

naccessa. Sed si essentiam, inquit, ignoras, ipsum ignoras. Tu vero converte: Essentiam si dicis te nosse, ipsum non cognoscis. Neque enim, qui morsus a cane rabido videt canem in phiala, plus videt, quam qui sani sunt, sed idcirco dignus commiseratione est, quod putet se videre, quae non videt. Illum ergo ne mireris ob promissionem, sed ob dementiam miserum iudica. Perspectum itaque tibi sit vocem esse ludificantium: Si essentiam Dei ignoras, quod ignoras, colis. Ego vero illum esse novi, quid autem essentia, supra intelligentiam esse duco" (Ad Amphiloch. ep. 234).

19. Pari ratione disserit *Gregorius Naz.:* „Denique exacta et absoluta rerum creatarum perceptio (nam harum quoque solas umbras abs te teneri tibi persuade, cum Scripturam ad hunc modum loquentem audieris: *Videbo coelos tuos opera digitorum tuorum;* lunam et stellas, firmamque illam et stabilem rationem, quae ipsis infixa est, perinde scilicet atque in hac vita ea minime videns, sed aliquando sis perspecturus) non haec, inquam, solum ingenii nostri captum excedunt; sed multo magis imperceptibilis atque incomprehensibilis est natura illa sublimior, ex qua haec originem traxerunt. Nec vero haec verba ita accipi velim, quasi percipi non posse dicam, quod Deus sit, sed quid et qualis sit . . . . Plurimum namque interest, certo tibi persuadeas aliquid esse, an quid tandem illud sit, compertum habeas" (Orat. theolog. 2. n. 6).

20. b) Docent, nos Deum nonnisi cum ordine ad sensibilia vel creata et per notiones a creaturis abstractas cogitare vel cognoscere: „Impossibile est, inquit iterum *Gregorius Naz.,* iis, qui sunt in corpore, sine corporalibus omnino versari cum intelligibilibus . . . Nonne caritas et sapientia et iustitia et intellectus et verbum atque similia principis illius naturae sunt nomina? Quid ergo? Qualem concipies intellectum? Nonne qui alteri inest, et cuius modus sunt cogitationes tacitae vel voce prolatae? Verbum vero quale concipies, nisi quod quiescit in nobis vel perfunditur, vereor enim dicere dissolvitur. Sapientiam autem qualem praeter habitum, et quae constituatur divinis aut humanis scientiis; iustitiam et caritatem nonne dispositiones laude dignas concipies, et illam

quidem iniustitiae, hanc odio oppositam, quae intendi possint et remitti, accedere et recedere, et universim qualitate nos afficiant et immutent, sicut colores corpora? Vel oportetne ab his omnibus nos seducentes divinum in seipso intueri, quantum fieri potest, individuam aliquam repraesentationem ex imaginibus colligendo? Quae haec molitio? Ex his illa erit, sed non haec. Aut quomodo haec omnia et unumquodque eorum perfecte est illud unum, unum per naturam et simplex et quod repraesentari nequit? Sic deficit mens nostra, cum ex corporeis exire vult, et cum nudis incorporeis versari, quamdiu contemplatur in hac sua infirmitate, quae eius facultatem superant . . . Alterum igitur iustum tentat, ut per pulchritudinem et ordinem visibilium Deum cognoscat et visu utatur duce ad ea, quae visum superant" (Orat. th. 2. n. 12. 13).

Atque hunc modum cognoscendi Deum et divina vel in ipsa cognitione ex revelatione hausta servari docent; scilicet in tali quoque cognitione notionibus a creaturis abstractis utimur. Quo pertinent haec *S. Gregorii Nysseni:* „Patriarchae, prophetae et apostoli Deum perspicuum et notum facientes hominibus, et mirabilibus, quae in operibus elucent, et nominibus, quibus varietas divinae virtutis intelligitur, ad cognitionem divinae naturae manuducunt, magnificentiam solum eorum, quae circa Deum considerantur, hominibus manifestantes; essentiae autem rationem, utpote quae capi non possit, ineffabilem et incomprehensibilem dimiserunt . . . Si enim nomina aliqua ad declarationem divinae cognitionis didicimus, haec omnia communionem habent et analogiam cum nominibus, quae proprietatem alicuius hominis demonstrant. Verba sacrae Scripturae ad glorificationem divinam inventa aliquid eorum indicant, quae circa Deum manifestantur, continentque singula propriam significationem: . . . ipsam autem essentiam, quae nec capi potest nec est sermone effabilis, sine curiosa inquisitione dimiserunt." (Contra Eunomium l. 12). 21.

c) Docent homines viatores neque substantias creatas prout in se sunt cognoscere vel intuitive videre ideoque multo 22.

minus ex ratione Deum attingere posse. Sic v. g. *Basilius* Eunomium hac ratione perstringit: „Quid de terra (quam pedibus calcamus) sciat, exponat“ (Adv. Eunom. l. 1).

23. Et *Gregorius Nyssenus:* „Quis enim est, inquit, qui suae propriae animae cognitionem perceptam habuit? Quis novit eius essentiam?“ (contr. Eunom. l. 12). Et paulo inferius ait: „Et quid de anima loquor? Sed neque carnis ipsius corporeas qualitates demonstratas evidenti aliqua et clara cognitione venatus est. Si enim quis ratione, quod apparet, in ea, ex quibus componitur, dissolverit, et subiectum qualitatibus denudatum in seipso cognoscere contenderit, quid hac speculatione comprehenderit, non video . . . Qui autem seipsum ignorat, quomodo quidquam eorum, quae supra ipsum sunt, cognoscat.“ Atque iterum urgens, nos neque circumstantium rerum sensibilium intimam naturam et substantiam perspicere concludit: „Si ima creatura, quae nostros usque ad sensus pertingit, modum humanae cognitionis superat, quomodo is, qui sola voluntate universum constituit, in nostra comprehensione contineretur? Vanitas haec et furor falsus, sicut ait propheta, putare incomprehensibilium cognitionem alicui concessam esse“ (Ibid.).

24. d) Deinde rationem quoque exhibent, cur intellectus humanus naturalibus suis viribus Deum intueri non possit; scilicet in eo invenitur, quod, cum modus operandi sequatur modum essendi, proportio quaedam et similitudo inter subiectum videns et obiectum visum necessario requiritur; haec enim proportio inter hominem et Deum plane deficit. Claris verbis id declarat *Titus Bostrensis:* „Simile in simile intendit aciem; neque possunt oculi naturae inferioris, quod natura praestantius et excellentius, videre, nedum quod naturae contrariae est. Si autem, quod est naturae excellentioris, quippe cum non sit contrarium, praeterquam incorporeum, ab inferiore utpote corporeo omnino non potest videri; sane contrarium a contrario, si modo est, videri non potest. Sunt igitur ista, quae scilicet se vident, cognata et amica et nequaquam contraria“ (Adv. Manichaeos l. 1. c. 19). Et paulo inferius magis etiam rem explicans ait: „Non solum

nos, sed potestates angelicae excellentiores, esse quidem bonum cognoscimus, ac cognitione sola in pietatem alimur, tanto vero excellentius angeli, quanto natura sunt excellentiores; videre autem substantiam Dei neque nobis, neque illis licet; siquidem nos, quamdiu corpus secundum naturam induti sumus, nec angelos ipsos videre possumus. Manifestum enim est et plane concessum, qui videt, simile sibi videre. Si quis vero existimet futile esse, quod dicimus; videmus enim solem, lunam et stellas . . . ac nullo pacto his similes sumus, advertat ista, quod etsi eorum, quae enumeravimus, diversae species sint; at horum omnium genus supremum corpus est. Substantia namque partim inaspectabilis est, ut incorporea; partim aspectabilis, ut corpus. Prima igitur partitio omnia haec tamquam genus separat et distinguit. Quare corpus corpus videt, et quatenus corpus, simile et cognatum est videns viso; quamvis sint diversae horum species propter varietatem et ornatum universi" (ib. c. 21).

Eadem ratio hac splendida *Gregorii Naz.* expositione 25.
assignatur: „Verum, quid mihi accidit, o amici ac iisdem sacris initiati, eiusdem veritatis studiosi? Currebam hoc animo quasi Deum percepturus sicque in montem ascendi ac nubem penetravi, a materia rebusque materia constantibus reductus, atque in me ipsum, quoad eius fieri poterat, collectus. Ut autem oculorum aciem adieci, vix hoc etiam sum assecutus, ut Dei posteriora cernerem, idque petra, hoc est, Verbo nostrae salutis causa incarnato, contectus. Atque aliquantum prospiciens, non primam illam et purissimam naturam, sibique ipsi, id est Trinitati notam, quaeque primo velo obtecta manet, et a Cherubim obtegitur, conspicatus sum, verum postremam atque ad nos pertingentem. Ea autem est . . . maiestas illa, vel ut David appellat, magnificentia, quae in rebus ab ea creatis productisque et gubernatis elucet. Dei quippe posteriora sunt ea, quae post eum exstiterunt, nobisque ipsius numen declarant, non secus videlicet ac solis in aquis et umbrae et simulacra infirmis oculis solem repraesentant, quandoque eum obtueri non possumus, utpote qui lucis puritate sensum omnem superat. Ad hunc itaque modum

Theologi munus obibis, quamvis etiam Moyses sis deusque Pharaonis, quamvis ad tertium usque coelum instar Pauli abreptus fueris, atque arcana verba audiveris, quamvis etiam supra illos evectus angelicam quandam aut archangelicam sedem et ordinem sis consecutus. Creatum enim omne, sive coeleste sive supercoeleste, licet sublimiori, quam nos natura praeditum Deoque vicinius, longiori tamen intervallo a Deo ac plena illa cognitione distat, quam quo compositam hanc nostram et abiectam humi vergentem massam superat" (Orat. theol. 2. n. 3).

26. Item *Gregorius Nyssenus* distantiam inter Deum et creaturas quasvis tamquam rationem invisibilitatis Dei exhibet: „Non est in humana natura facultas ad exactam cognitionem essentiae Dei. Fortasse autem hoc in sola humana potentia affirmare parum est, verum etiam incorpoream naturam inferiorem si quis dixerit, quam ut possit capere et complecti cognitione infinitam naturam, neque omnino aberrabit . . . . Angelorum potestas cum nostra collata multo plus praecellere videtur, quod nullo sensu interturbata unda et revelata cognitrice potestate, quae sunt summa et excelsa expetit. Quod si cum maiestate eius, qui vere est (τοῦ ὄντως ὄντος) illorum comprehensio examinetur, fortasse quis ausus fuerit docere non longe a nostra brevitate illorum vim a divina cognitione distare, non absque probabili ratione audebit . . . . Multum enim, quod intermedium est et impervium, quo ad creatam naturam increata natura praemunita est et obvallata. Ipsa finita est et terminata, illa vero terminum non habet" (Contra Eunom. l. 12).

Alii eandem rationem illius impotentiae humanae assignantes docent, mensuram cognitionis humanae esse mentem humanam limitatam. Sic v. g. *Ps. Dionysius:* „Revelantur enim, inquit, divina secundum analogiam mentis cuiusque, et immensitatem divina bonitas, utpote incomprehensibilem, (quasi ad nostrum cognoscendi modum se accommodans) mensura quodammodo concludit" (De div. nom. c. 1. § 1).

27. Et *Cyrillus Alex.* ex infinita Dei perfectione in summa simplicitate concludit; „nos cum mensuram nobis datam prae-

tergredi non possimus, sicut in speculo et aenigmate videmus Deum incomprehensibilem: neque enim potest hominis natura maius aliquid quam secundum sua propria de Deo dicere; ideo nostris modis utimur et nostra facimus indicia maiorum" (Thesaur.).

Eadem tandem eiusdem rei ratio his *J. Damasceni* verbis assignatur: „Deus nihil est eorum, quae sunt (i. e. non pertinet ad ea, quorum esse est obiectum immediatum intellectus nostri), non quasi ipse non sit, sed quia est super omnia, quae sunt; si ergo nostrae cognitiones sunt entium. quod est supra cognitionem, est etiam supra essentiam, et vice versa, quod est supra essentiam erit etiam supra cognitionem" (De fide orthod. l. 1. c. 4).

e) Denique SS. Patres cognitionem viatorum illi beato- **28.**
rum opponentes docent, beatos quidem a visione Dei ad creaturas cognoscendas progredi, viatores autem a creaturarum cognitione ad Deum cognoscendum ascendere. Sic v. g. *Augustinus* de angelorum beatorum contemplatione disserens his verbis partim iam relatis concludit: „Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in verbo Dei, ac si invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere . . . . Mens vero angelica, pura caritate inhaerens Verbo Dei, posteaquam illo ordine creata est, ut praecederet cetera, prius ea videt in Verbo Dei facienda, quam facta sunt, ac si prius in eius fiebant cognitione, cum Deus dicebat, ut fierent, quam in sua propria natura" (De Gen. ad litt. l. 4. c. 32).

Pariter *S. Bernardus:* „Sublimior, inquit, iste praesen- **29.**
tium ac dignior usus rerum, cum iuxta sapientiam Pauli *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sane hac scala cives non egent, sed exules. Quod vidit ipse huius sententiae auctor, qui cum diceret, invisibilia per visibilia conspici, signanter posuit: a creatura mundi. Et vere quid opus scalis tenenti iam solium? Creatura coeli

illa est, praesto habens, per quod potius ista intueatur. Videt Verbum et in Verbo facta per Verbum, nec opus habet ex his, quae facta sunt, Factoris notitiam mendicare" (De consider. l. 5. c. 1).

30. *3. Ex definitionibus magisterii authentici.* — Nimirum magisterium authenticum de visione Dei intuitiva tria sollemniter definivit: primo eam esse supernaturalem: secundo eam praemium constituere in altera vita demum obtinendum; tertio eam solis iustis beatis competere. *Concilium Viennense* enim hunc *Beguardorum* errorem proscripsit: „Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa est naturaliter beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum". Et *Benedictus XII.* in dogmatica constitutione „*Benedictus Deus*" indolem eiusdem visionis accuratius explicans declaravit: „Auctoritate apostolica definimus, quod animae Sanctorum . . . . vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se, nude, clare et aperte eis ostendente; quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione . . . sunt vere beatae, et habent vitam et requiem aeternam." Iamvero ontologi eandem essentialiter visionem Dei intuitivam non solum beatis, sed etiam viatoribus, neque solum iustis sed etiam peccatoribus adscribunt neque tandem eam viribus gratiae, sed naturali rationis lumini tribuunt. Ergo ontologorum doctrina cum definitionibus dogmaticis pugnat.

31. *Probatur minor,* sc. visionem Dei intuitivam ab ontologis naturali hominum viatorum lumini adscriptam essentialiter eandem esse ac visionem beatificam, quae ex doctrina ecclesiae praemium iustorum constituit. Etenim *primo* intuitus ille ontologorum est visio intuitiva et facialis, quia secundum eosdem in eo nulla creatura ut obiectum prius cognitum interposita est, imo essentia divina se habet ut obiectum primo et per se cognitum, ratione cuius cogniti cetera omnia cognoscuntur. *Praeterea* eodem intuitu illo essentia divina etiam se nude et clare et aperte videntibus ostendit: nude, quia

nullum quasi velamen interpositum est; clare et aperte, quia tum ex constitutione Benedicti XII. tum ex natura rei visio Dei immediata clara quoque et aperta est. In constitutione enim illa incisum istud adversativum *sed divina essentia immediate se, nude, clare et aperte eis ostendente* manifeste nihil est, nisi declaratio prioris incisi: *vident essentiam divinam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura, in ratione obiecti visi se habente;* quare dicitur omnem immediatam visionem Dei intellectualem connaturaliter etiam claram esse et apertam. Et sane ex natura rei quoque hoc intelligitur; nam quavis visione intellectuali immediata res primo et per se ideoque prout est in se cognoscitur; insuper vero visio Dei immediata imprimis clara et aperta sit oportet, quia ad veritatem ipsam primam simplicissimam et limpidissimam terminatur.

Nihilominus excipiunt ontologi primo, se viatoribus ad- **32.**
scribere solum visionem Dei intuitivam habitualem et obscuram, cum definitiones dogmaticae relatae solum agant de visione clara et aperta, adeoque suam doctrinam doctrinae ecclesiae non opponi. — Verum praetermisso, quod visio Dei intuitiva obscura et imperfecta repugnantiam in terminis includat, ut dictum est: exceptio illa duplici consideratione prorsus exinanitur. *Primo* enim Concilium Viennense de visione Dei simpliciter proindeque de quavis intuitiva Dei cognitione loquitur eamque declarat esse supernaturalem; ergo distinctione inter claram et obscuram Dei visionem oppositio contra definitionem Concilii Viennensis non tollitur. *Praeterea* vero distinctione illa admissa sequeretur, cognitionem Dei supernaturalem Beatorum et cognitionem Dei viatorum naturalem intensitate solum et gradu vel accidentaliter differre. Atqui naturale et supernaturale non solum gradu et intensitate vel accidentaliter, imo nec specifice solum vel generice, sed toto ordine differunt. Ergo. De qua re optime *S. Thomas:* „Quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videre, non solum contingit in patria, sed in via, quamvis non ita perfecte in via, sicut in patria . . . Sed istud dictum contrarium est Scripturae testimoniis, quae concorditer in divina visione beati-

tudinem ultimam hominis ponunt. Unde ex hoc ipso, quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est . . . . Non est autem possibile, ut ultimus terminus perfectionis humanae accipiatur secundum aliquem modum intelligendi, quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quo unus alio perfectius intelligit; unde oportet quod ultimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquaeque rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt, non ex eo, quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc, quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc, quod est videre et non videre" (de verit. q. 18. a. 1).

33. *Secundo opponunt* ontologi, visionem intuitivam, quam asserunt, non terminari ad Deum sub ratione essentiae, sed potius esse atque veritatem et bonitatem Dei eius obiectum esse; nihil itaque a se contra definitionem Concilii Viennensis vel constitutionem Benedicti XII. asseri. — Atvero prorsus inefficax est haec exceptio; etenim propter summam Dei simplicitatem inter essentiam divinam et esse, bonitatem, veritatem Dei omnis distinctio non solum realis sed formalis quoque talis, quae compositionem metaphysicam fundet, prorsus exclusa est; sive aliis verbis essentia, esse, bonitas, veritas Dei non solum realiter sed essentialiter unum idemque sunt; qui igitur esse, bonitatem, veritatem Dei immediata visione intuetur vel ea videt prout in se sunt, essentiam quoque divinam eadem ratione attingit. Itaque dicere intuitiva visione attingi esse, veritatem, bonitatem Dei, non vero essentiam divinam, aperta contradictio est.

34. ***4. Ex ratione.*** — Multiplici argumento ex ratione sola quoque petito ontologismus absurdus esse ostenditur; et quidem

1) Conscientiae testimonio contradicit. — Nullus enim homo illius intuitus conscientiam habet, sed conscientia potius testatur omnem nostram Dei cognitionem mediatam esse atque analogam. Quod vero Ontologi dicunt intuitum illum esse

directam cognitionem, non vero reflexam, ideoque conscientiam fugere, perabsurdum est. Etenim omnis cognitio directa reflexa fieri potest; insuper vero ipsis adversariis docentibus visio illa consideratione rerum creatarum reipsa fit reflexa proindeque per conscientiam cognosci debet; ergo.

35. 2) *Experientia quoque excluditur.* — Quod *S. Thomas* sic ostendit: „Quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hanc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse. — Et praeterea, cum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. — Et iterum ea, quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est, se ea intelligere, quod patet in proposito non esse“ (Opusc. 70 sup. Boëth. de Trinit. q. 1. a. 3).

36. 3) *Ontologismus consequenter ad Rationalismum, Pantheismum, Eclecticismum ducit, necnon consequentias pessimas in ordine practico infert.* — Quod quidem egregie ostenderunt Cardinales *Ioachim Pecci*, postea *Leo XIII.*, et *Xystus Riarius Sforza* in documento Concilio Vaticano oblato, quo postularunt, ut Ontologismus solemniter damnaretur: „Ontologismus viam late sternit *Rationalismo*. Si enim mens nostra non a creatis rebus ad Dei cognitionem ascendit, sed ad immediatam eius visionem admittitur, Deum naturaliter intuebitur eo modo, quo est, scilicet non solum prout est unus in natura, sed etiam ut est trinus in personis; quia immediata alicuius obiecti cognitio postulat, ut obiectum prout reipsa est in se ipso cognoscatur. Mysteria igitur aeque ac naturales veritates a mente nostra naturaliter cognosci possent, nec excederent vires nativas humanae intelligentiae, quod aperte affirmant aliqui Ontologi.

37. „Viam sternit et *Pantheismo*. Notum omnibus est rerum intelligibilitatem nil aliud esse, nisi ipsam earum realitatem.

„Verum est id, quod est“ inquit *S. Augustinus*. Et haec est ratio, quare omnes Pantheistae toti in eo sunt, ut negent rebus propriam intelligibilitatem, optime pervidentes, quod negata semel rebus intelligibilitate sibi propria, neganda est etiam ipsa earum realitas. At vero iuxta Ontologos res non sunt intelligibiles in se ipsis, sed solum in Deo. Igitur res non habent in se ipsis realitatem sibi propriam, sed habent in Deo, ut docent Pantheistae. Praeterea, si audias Ontologos, Deus est, in quo et per quem res intelligimus; ipse est lumen intelligibile humanae mentis, ac proinde Deus pertinet ad essentiam animae nostrae, quemadmodum ad essentiam animae nostrae certe pertinet lumen intelligendi. Adde quod, si Deus vere est lumen intelligibile humanae mentis, lumen, quo omnes humanae mentes intelligunt, esset numerice idem seu in omnibus unicum. Si unicum esset in omnibus humanis mentibus lumen intelligibile, unica esset etiam in omnibus hominibus potentia intellectiva, quia cum lumen intelligibile debeat esse intrinsecum potentiae intellectivae, unitas numerica luminis arguit unitatem numericam intellectivae potentiae. Unica autem potentia intellectiva non potest esse nisi infinitus Dei intellectus: quia lumen infinitum nonnisi ad potentiam infinitam pertinere potest. Igitur si Deus esset lumen intelligibile mentis humanae, una esset mens seu ratio, seu intellectus omnium hominum, et haec unica ratio esset ipsissima Dei ratio.

38. „Ex Ontologismo sequitur *Eclecticismus*. Nam si omnia in Deo cognoscimus, mens nostra erroris capax esse non potest, et diversae et oppositae philosophorum opiniones sunt semper quaedam partes ac veluti facies veritates: quod aiunt Eclectici.“

39. „Etiam in *ordine practico*, qui in theoretico fundatur, pessimae consequentiae ex eadem doctrina inferuntur. Homine enim semel admisso ad immediatam cum Deo communicationem aperitur aditus ad Theosophiam quandam mysticam et occultam, qua facile persuaderi possunt et a culpa liberari actiones quaelibet et superbus cuiuslibet auctoritatis aut legis contemptus non sine magno moralis et socialis ordinis detrimento. Nam in operibus et libris liberalium Ontologismus

plerumque dominatur, et tradi solet tamquam doctrina suis propositis praeparandis peropportuna et Giobertius ex hac philosophia intuitus infert naturalem ordinem et supernaturalem re non differre, Theologiam esse progressum naturalem philosophiae, imo utramque esse unam eandemque scientiam" (Coll. Lac. VII, 849 s.).

Ad quae addi potest ontologismum ideo quoque et prae- **40.**
sertim Pantheismum inducere, quia Deum ipsum esse subsistens cum ente transcendentali et universalissimo, ut propositiones supra adductae ostendunt, foede confundit. Scilicet si *esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum,* et item *si esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum,* tunc profecto Deus cum omnibus rebus identificatur, quemadmodum illud esse indeterminatum et abstractum cum omnibus rebus identicum est; atque Deus nihil est nisi mundus continuo se evolvens. In quibus purus putusque Pantheismus continetur. Ceterum quam absurda sit et foeda illa confusio inter ipsum ens subsistens et ens transcendentale, infra magis patebit.

Scholion.

Obiectiones quaedam ontologorum solvuntur. **41.**
Restat, ut paucis adversariorum argumenta examinentur; verum potissima tantum referre sufficit, quippe quibus solutis cetera quoque facile expediuntur. Itaque obiiciunt:

1) Deus utpote finis hominum ultimus primus esse debet in intentione. Atqui nihil ab homine intendi potest, nisi sit praecognitum. Ergo quod homo prius cognovit, Deus est. — R. cum *S. Thoma:* „Quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione, et primum in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet, quod sit primum in intentione mentis humanae, quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis, quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et se bene vivere,

quod tunc solum est ei, cum Deum habet" (Sup. Boëth. de Trinit. q. 1. a. 1. ad 4).

42. *2) Notio finiti negativa est, notio autem infiniti positiva. Atqui in cognitione positio necessario praecedit negationem. Ergo Deus prius cognoscitur quam creaturae. — R.* Falsum est, primam rei finitae cognitionem negatione fieri et adhuc magis falsum, eam negatione entis infiniti praecogniti acquiri. Primum enim, quod de re finita concipimus, est eam esse et quidem esse aliquid vel positivam realitatem atque dein eam ut finitam apprehendimus vel ut talem, cuius perfectio ultra certos terminos non extendatur. Quatenus autem haec notio negativa est, non formaliter ex negatione entis infiniti, sed potius ex comparatione cum aliis entibus in mundo, quorum haec perfectionem habent, quae illis deest, et ex converso. Hinc tandem omnem limitem negando notionem entis infiniti formamus. Quare falsum etiam est, notionem infiniti esse pure affirmativam, sed formaliter negativa est et virtualiter tantum, quia scl. negatio limitis affirmationi aequivalet, positiva est. Quare denique cum dicimus Deum bonum infinitum esse, nequaquam ipsum bonum infinitum intuemur.

43. *3) Duo requiruntur et sufficiunt, ut res aliqua immediate ab intellectu conspiciatur: primo, ut ipsa res sit secundum se intelligibilis, secundo, ut menti immediate praesens sit. Atqui Deus tum maxime intelligibilis tum immediate nostrae menti praesens est. Ergo. — R.* Illa duo non sufficiunt, ut manifesto apparet ex anima nostra, quippe quae non solum secundum se intelligibilis, sed menti etiam immediate praesens est et tamen immediate secundum essentiam suam a mente non conspicitur. Insuper igitur requiritur, ut obiectum per se speciali modo facultati intuentis proportionatum sit, quae quidem proportio inter Deum et mentem humanam prorsus deficit. Quod magis explicans *Suaresius* hac comparatione utitur: „Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles, cum dixit: sicut se habet oculus noctuae ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestissima naturae. Addereque nos possunius, infinita inaequalitate seu disproportione distare

magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino, quam oculum noctuae a lumine solis. Si ergo non solum oculus noctuae, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est, quod Deus est invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti?" (Metaph. d. 30. s. 11. n. 14).

4) Quod primo mente apprehendimus, est ipsum ens simpliciter: atqui ipsum ens simpliciter non est nisi Deus ipse, quia omnes quidem creaturae ipsum participant, non autem exhauriunt. Ergo Deus primo cognoscitur proindeque intuitive videtur. R. — Tota haec obiectio confusione illa nititur inter ipsum esse subsistens, quod sane est Deus ab omnibus aliis distinctus, et ens abstractissimum vel universalissimum, quod cum aliis identificatur. Scl. utrumque quidem a creaturis participatur, sed plane aliter et aliter. Notio entis abstractissimi sic ab inferioribus participatur, ut eius extensio quidem nunquam exhauriatur, comprehensio vero eiusdem potius excedatur. Esse vero subsistens vel infinitum sic a creaturis participatur, ut perfectionem eius (spectata comprehensione conceptus entis infiniti) nunquam adaequent, sed ab ea infinito intervallo semper distent. Quod igitur primo et in omnibus cognoscitur, non quidem Deus sed ens abstractissimum vel transcendentale est. Accommodate *S. Thomas:* „Ens, quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuiuslibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens, quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res; unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest" (Q. disp. de verit. q. 10. a. 11. ad 10). **44.**

5) Prima principia, secundum quae de omnibus iudicamus, aeternum quiddam et immutabile nobis exhibent; atqui nihil aeternum et immutabile est praeter Deum; ergo ipse est, secundum quem de omnibus iudicamus et quem propterea primo cognoscimus. — R. cum Kleutgen: „Omne verum rationem quidem seu fundamentum habet in aliquo, quod in rerum natura exstat: nequaquam autem omne verum secundum se in rerum natura exstat; imo vero multa vera, **45.**

quae concipimus, ut ea concipimus, esse plane non possunt. Et talia sunt principia illa, quibus scientiae reguntur, sive simplicia i. e. notiones, sive complexa i. e. iudicia universalia. Itaque ex eo, quod intelligimus principia haec, sive ordinem rerum metaphysicum, necessario et ab aeterno vera esse, iure quidem inferimus, esse in rerum natura aeternum quoddam et immutabile, quo veritatis illius ratio et fundamentum contineatur; nequaquam autem, extare in rerum natura aeternum aliquod et immutabile, quod sit haec vera universalia. — Sicut potentia divina ratio est possibilitatis rerum, quae dicitur extrinsecae, ita divina substantia possibilitatis intrinsecae; hoc est: ideo esse possunt, quae aliquo modo (secundum quid) sunt, vivunt, intelligunt, quia ille est, qui simpliciter est, vivit et intelligit, seu qui est ipsa essentia, vita et intelligentia. Itaque Deus quidem ultima ratio est, cur verae sint notiones, quas concipimus, et axiomata, quibus iudicamus; praepostere autem infertur, Deum esse haec ipsa vera universalia. Quam enim absurde Deus, homo in genere seu homo universalis, circulus etc. esse diceretur, tam absurde ens, verum, bonum in genere, aut axiomata esse dicitur, quae de his enuntiantur. Quare etiam in decreto laudato S. R. Inquisitionis reiicitur opinio: Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur" (De ipso Deo n. 134).

46. *6) Denique obiicitur tamquam patronus Ontologismi Augustinus,* quippe cuius haec et similia testimonia referuntur: „In illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam, secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus" (de Trinit. l. 9. c. 7). Item: „Si ambo videmus verum esse, quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, immutabili veritate" (Confess. l. 12. c. 25). Atque iterum alibi dicit, nos secundum veritatem divinam de

omnibus iudicare (de vera relig. c. 31). Denique Deum lucem vocat, qua illustrante omnia intelligimus, quae intelligimus (Soliloq. l. 1. c. 1; cfr. de Magist. c. 11; de Trinit. l. 12. cc. 2. 14).

47. *R. Primo* Augustinum cum communi doctrina concordare ex testimoniis tum in praesenti tum in prima thesi adductis satis aperte constat. Quibus addi possunt, quae huc spectantia leguntur in sermone 241., in Confess l. 10. c. 6. aliaque plura; cf. *Franzelin* de Deo uno th. 11. *Secundo* vero qua ratione obiecta Augustini testimonia intelligenda sint, optime explicat *S. Thomas:* „Sicut ergo animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse; ita id quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistae (p. 112): *Diminutae sunt veritates a filiis hominum,* dicit, quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus, tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens, quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini (in Soliloq. l. 1. c. 8), qui dicit, quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut visibilia in luce solis, quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis in aëre et similibus corporibus relicta“ (C. g. l. 3. c. 47. cf. S. Th. 1. p. q. 12. a. M. ad 3; de verit. q. 10. a. 11. ad 12; de spirit. creat. a. 10. ad 8; sup. Boëth. de Trinit. q. 1. a. 3. ad 1).

48. Itaque in veritate divina omnia cognoscimus non quasi eadem in se immediate conspiciatur, sed prout in nobis per cognitionem primorum principiorum participata est. Praeterea aliquando Augustinus ita quoque intelligendus esse videtur, ut dicat, nos in veritate divina mediate cognita per regressum quasi veritates participatas profundius speculari. Denique id quoque nonnumquam Augustinus significare intelligitur, Deum esse primum principium tum efficiens tum exemplare luminis sive naturalis sive supernaturalis, quo humana mens ad intelligendum pollet. Quae si prae oculis habentur, quodvis testimonium obiectum cum doctrina catholica concordare satis commode intelligitur. Cf. *Franzelin* l. c.; *Kleutgen* l. c. n. 138; *Stentrup*, de Deo uno, th. 1.

49. Obiecti etiam sunt ab Ontologis S. *Anselmus* et S. *Bonaventura*. Verum hi doctores pluribus locis doctrinam communem tam aperte tradunt, ut obscure quaedam dicta eorum omnino secundum illam explicari debeant; quod ceteroquin etiam facile praestatur. De hac igitur re longior inquisitio supervacanea est. Ceterum conferri possunt *Billot*, de Deo uno, Thes. 2 § 3; et *Schiffini*, Metaph. spec. n. 272. III.

Thesis 5. Existentia Dei demonstratione vera et proprie dicta demonstrari potest.

Declaratio.

1. ***Notio demonstrationis.*** — De veritate in thesi enuntiata ipsis quidem argumentis, quibus existentia Dei demonstratur, mox proponendis luculenter constabit; verum propter opiniones supra relatas opus est, ut propriis argumentis et quidem theologicis quoque distinctim probetur. Prius autem quid demonstratio sit breviter explicandum est.

Itaque demonstratio definiri potest: Notificatio vel illatio veritatis ignotae vel minus notae ex veritate nota vel notiore. Porro est vel a *priori*, si scilicet procedit ex veritate quae ex se et obiective prior est veritate demonstranda; qua ratione ex causa effectus, ex essentia attributa, ex ratione rationatum

demonstratur. Vel est a *posteriori*, si scilicet ex veritate procedit, quae ex se et obiective posterior est veritate demonstranda, qua ratione ex effectibus causa, ex proprietate essentia, ex rationato ratio demonstratur.

2. Praetera, „si in demonstratione a priori affertur causa non quaecunque, sed propinqua et propria, vocatur apud veteres *demonstratio propter quid*. Ea contra, quae fit per causam remotam, quemadmodum etiam quae a posteriori procedit, appellata est *demonstratio quia*. Ut enim de re proprie sciatur, cur sit, non sufficit cognoscere causam remotam, nisi per alias demonstrationes deveniatur usque ad causam proximam et immediatam. Sic qui probaret Deum esse intelligentem, eo quod est primum ens, demonstrationem quidem a priori conficeret, sed non propter quid. Ratio enim propria et proxima intelligentiae est immaterialitas" (*Schiffini* pr. ph. n. 385).

Deinde quando utraque demonstratio simul coniungitur ita, ut v. g. ex effectu confuse cognito causa concludatur, et ex causa dein ad effectum regressus fiat pleniorque eius cognitio obtineatur, demonstratio regressiva est, quae saepenumero adhibetur atque ad scientificam rerum cognitionem obtinendam utilissima est.

3. Denique aliqui *aliud insuper* demonstrationis genus statuerunt, sc. demonstrationem a simultaneo, quae procedere dicitur ex veritate quae ex se et obiective neque prior neque posterior veritate demonstranda, sed simul cum ea sit; atque talem demonstrationem esse dicunt eam, qua ex possibilitate vel essentia Dei eius existentia infertur. At vero veritas, quae simul est cum veritate demonstranda, aut identica est cum eadem et tunc idem per idem demonstraretur, aut ab ea disparata est, et tunc propter deficientem nexum nulla illatio fieri potest. Quod autem speciatim demonstrationem existentiae Dei ex essentia vel possibilitate eiusdem attinet, haec probatio est aut a priori et tunc est inefficax, aut est quidem efficax et tunc est a posteriori, ut mox ostendetur. Ergo tale demonstrationis genus distinctum, quod neque a priore neque a posteriore esset, admittendum non est.

Demonstratio.

4. ***1. Probatur per illationem ex praecedentibus thesibus.*** — Videlicet ex consona S. Scripturae et SS. Patrum doctrina manifeste constat, existentiam Dei ex hoc mundo creato tamquam medio obiectivo certo cognosci posse. Iamvero talis cognitio, praesertim quia principio causalitatis inniti expressis verbis simul exhibetur, rationem habet illationis veritatis unius ex altera vel ratiocinii obvii et naturalis. Ergo obvio et naturali ratiocinio existentia Dei ex mundo certo cognosci potest. Atqui tale ratiocinium obvium et naturale eo ipso evadit demonstratio vera et propria et scientifica quoque, quod per reflexam considerationem ut legitima cognoscitur atque in rectam et perfectam formam redigitur et proponitur. Ergo reipsa existentia Dei vera et propria et scientifica demonstratione demonstrari potest.

5. ***2. Ex communi theologorum scholae consensu.*** — Revera theologi scholae, si unus *Petrus de Alliaco* excipiatur (in 1. 1. sent. q. 3.) per plura saecula unanimi consensu hanc thesim ut certissimam tradiderunt; atqui talis consensus in re tam prope ad fidem pertinente infallibile est veritatis criterium. Ergo. *Minor* constat ex tractatu de locis theologicis (cf. de vera rel. th. 7, n. 9 ss.). Factum vero, quod in *maiori* asseritur, historice evidens est atque ab ipsis adversariis conceditur. Sic secundum *S. Thomam* sententia ponens Deum demonstrari non posse, est „opinio manifeste falsa“ (De verit. q. 10. c. 12.), „error“ et „doctrina, cuius falsitas nobis ostenditur apostolica auctoritate. Rom. 1.“ (C. g. l. 1. c. 12). Eadem ratione ceteri theologi subsequentes iudicium ferunt, quorum sententiam resumit *Kleutgen* sic de illa opinione statuens: „Etsi non haeretica, parum nihilominus tuta in fide est, quam alii temerariam, alii etiam haeresi proximam esse censent“ (De Deo ipso n. 156).

6. ***3. Ex documentis ecclesiasticis.*** — Magisterium authenticum, etsi doctrinam huius thesis sollemniter non definiverit, eam tamen ab impugnationibus vindicavit atque theo-

logis catholicis tenendam non semel praescripsit. *Bautain*, professor Argentoratensis monente suo episcopo atque Gregorio XVI. approbante, ut iam supra dictum est, huic thesi subscribere debuit: „Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet." Item *Bonetty* decreto S. Congregationis Indicis a Pio IX. approbato eidem thesi subscribere iussus est: „Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest;" necnon huic alteri, quae etiam huc pertinet: „Methodus, qua usi sunt divus Thomas, divus Bonaventura et alii post ipsos Scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente ecclesia usurpaverint." Insuper annis 1864 et 1866 Congregationes S. Officii et Indicis mandata quaedam Congregationis Indicis ex annis 1843 et 1844 confirmantes iterum statuerunt, reiiciendas esse atque a scholis catholicis amandandas inter alias has theses: Dei existentiam minime demonstrari posse; Dei existentiam probari posse negamus; probationes existentiae Dei reduci ad quandam fidem (naturalem) aut fundari in hac fide, qua non tam videmus, quam credimus, seu naturaliter persuasum nobis est, ideam hanc esse fidelem." Denique huc pertinet etiam iudicium, quo Gregorius XVI. libros *Georgii Hermes* proscripsit; ut ratio enim damnationis affertur, quod constabat „evanescere auctorem in cogitationibus suis pluraque in dictis operibus contexere absurda et a doctrina catholicae ecclesiae aliena, praesertim vero circa . . . argumenta, quibus existentia Dei adstrui confirmarique consuevit."

7. Iamvero quanta auctoritas praesenti thesi ex his decretis magisterii ecclesiastici accrescat, facile liquet. Quamvis enim eadem decreta non habeant rationem definitivae et infallibilis decisionis, attamen iisdem fideles omnes obligantur, ut oppositas opiniones tamquam securitati fidei adversantes ex animo reiiciant. Qui igitur putent, sibi liberum esse hac in re theologiam scholasticam impugnare et diffamare, misere hallucinantur.

4. Ex ratione. — Sanctorum Patrum et theologorum scholae principiis de indole humanae cognitionis insistendo thesis ex sola ratione quoque probatur et simul explicatur.

8. *1. Ex obiecto proprio intellectus humani.* — Quo modo homo Deum cognoscat, ex obiecto proprio intellectus humani iudicandum est. Obiectum autem proprium illud est, quod primo et per se cognoscitur et ratione cuius cogniti cetera omnia cognoscuntur. Iamvero quod primo et per se cognoscitur, per propriam formam vel speciem cognoscitur et proinde proportio quaedam inter obiectum proprium et potentiam cognoscentem intercedere debet. Nam forma illa propria, utpote quae est tum accidens subiecti cognoscentis, tum specialis et propria similitudo intentionalis obiecti cogniti, item tum obiecto tum subiecto proportionari debet. Hinc autem ulterius consequitur, obiectum proprium intellectus humani esse essentias rerum sensibilium; intellectus enim humanus immersus quasi est materiae; quare intelligibile in sensibili ipsi speciali modo proportionatum est. Quod etiam ex eo manifestum est, quod cum cognitio nostra a sensibus incipiat et intellectus extrinsecus a cognitione sensitiva dependeat, ipsa experientia teste primum, quod intellectus noster attingit, essentiae materiales sunt. Spiritualia igitur et Deum homo naturaliter non cognoscit nisi per sensibilia prius cognita; vel ex rebus creatis ad Deum cognoscendum procedit. Hoc autem nihil aliud est, nisi ratiocinando Deum cognoscere. Unde immediate consequitur, Deum vera et proprie dicta demonstratione demonstrari posse.

9. *2. Per exclusionem.* — Quaecunque res aut immediate aut mediate cognoscitur. Porro immediata cognitio vel per immediatam intellectus intuitionem vel per experientiam tum internam tum externam procedit. Mediata quoque cognitio duplex est: alia per fidem, alia per ratiocinium veritatem consequitur. Atqui Deus neque per fidem primo cognoscitur neque ulla ratione immediate cognitionis obiectum est. Ergo relinquitur ut per ratiocinium cognoscatur. Quare iterum existentia Dei vera et proprie dicta demonstratione demonstrari potest.

Corollarium.

1. Absurda est Sentimentalium opinatio. — 10. Sentimentales ducibus *Reid* in Anglia et *Iacobi* in Germania in eo conveniunt, existentiam Dei ab hominibus teneri naturali quodam impulsu, quia huius assensus ratio ulla perspiciatur vel assignari possit; quem assensum sive sensum communem sive fidem sentimentalem vocant. Facile autem huius opinationis falsitas et absurditas perspicitur. Etenim

1) Pugnat cum interna rationis humanae natura. — Videlicet ista fides omni motivo, quod perspectum ad assensum impellat, prorsus destituta est ideoque ab ipsis suis defensoribus coeco naturae instinctui assimilatur. Atqui cum intima rationis humanae indole vel essentia pugnat assensum dare, quando veritas non est manifestata vel motivum assensus nullum exstat. Quod quidem maxime valet, cum de quaestione momenti gravissimi agitur. Ergo.

2) *Inepte aliqui ex huius opinationis fautoribus certitudinem de existentia Dei facultati ab intellectu diversae tribuunt.* — 11. Nimirum cum nihil ab intellectu magis alienum sit, quam coecus instinctus, aliqui ut Iacobi consequenter quidem certitudinem de existentia Dei facultati diversae ab intellectu tribuunt. At vero hoc ipsum absonum est; etenim iudicium de existentia Dei ad intellectum prorsus spectat, cum sit actus, qui circa obiectum immateriale sub ratione veri versatur. Ergo.

3) *Defensores eiusdem opinionis sibimet ipsis contradicunt.* — 12. Nam ex una parte iudicium de existentia Dei certum, imo certitudinis omnis fundamentum esse dicunt; ex altera vero parte rationem eiusdem iudicii a mente perspici plane negant. Intelligentiae autem proprium est, tum cognoscere verum, tum etiam huius cognitionis conscientiam habere. Si itaque mens in iudicium reflectens rationem cur assensum dederit, non inveniat, veritatem eam assensu amplecti non potest, sed in dubitationem necessario prolabitur. Ergo.

13. *4) Fautores eiusdem opinionis confusione quadam in eam prolapsi sunt.* — Nimirum impulsum illum, quo homines quoque non scientifice exculti ad Deum cognoscendum impelluntur, et ratiocinium illud obvium et spontaneum, quo ex rebus creatis Deum existere inferunt, cum coeco instinctu et assensu ex eodem. instinctu praestito perverse confuderunt. Etenim primordialis illa Dei cognitio nequaquam coeca fides est, sed solidis motivis innititur atque de re, quam affirmat, evidentiam habet; solummodo non est valde reflexa nec scientifica ratione secundum singula illationis membra disposita vel ordinata. Quare homines rudes, etsi cognitionem Dei veram et certam atque in rationibus obiectivis fundatam habeant, eam tamen scientifice demonstrare eiusque rationem verbis et sententiis apte dispositis reddere nequeunt. Iamvero talem cognitionem ex se aptam esse, ut in formam scientificae demonstrationis redigatur, sane evidens est. Ergo.

14. ***2. Theosophorum quoque opinio absurda est.*** Non defuerunt, ut iam supra dictum, qui ad veterum theosophorum deliramenta redeuntes affirmarent se Deum experientia interna vel quodam mentis gustu et tactu cognoscere. Evidens est huius opinationis falsitas. Nam

1) Illa opinio conscientiae testimonio contradicit. — Conscientia enim, quae fideliter et evidenter nobis manifestat cognitiones nostras modumque earum, nihil de tali Dei cognitione refert, sed imo aperte renuntiat, nos Deum mediata cognitione ex rebus creatis naturaliter cognoscere. Ergo.

2) Praeterea in se repugnat vel inanis est. — Etenim aut Deus ipse immediate percipi dicitur aut vero operationes Dei obiectum perceptionis sunt. Si primum dicitur in ontologismum inciditur; si alterum, considerandum est, ex operationibus Dei sive naturalibus sive supernaturalibus Deum nonnisi ratiocinii ope cognosci posse. Ergo.

15. *3) Denique haec quoque opinio in confusione quadam inniti videtur.* — Nimirum plura quidem experientia interna percipimus, quae cum nostra Dei cognitione cohaerent; id autem prorsus aliud est, quam immediata experientia ipsam

Dei existentiam experiri. Scilicet *primo* internum sensum vel potius conscientiam imperfectionis et infirmitatis nostrae habemus; haec autem conscientia sane non est cognitio Dei, sed ex ea demum existentiam Dei inferimus. *Praeterea* desiderio beatitudinis afficimur, quod cognitionem aliquam abstractam beatitudinis supponit; atvero haec nondum est cognitio Dei, sed ex illis iterum existentia Dei inferri potest, vel etiam desiderium illud ad persuasionem de existentia Dei retinendam homines impellere solet. *Denique* cognitionem nostram existentiae Dei summi boni comitari possunt et saepe solent affectus devotionis, reverentiae, amoris aliique; verum tales affectus existentiam Dei cognitam iam supponunt. Ergo.

4) Denique eadem opinatio subiectivismo favet. — Quod facile patet, si ea conferantur, quae in tractatu de vera religione (th. 22. et 23.) circa sensum religiosum et Spiritus Sancti testimonium ut revelationis criteria explicata sunt, quippe inter quas sententias similitudo quaedam est atque affinitas.

3. Item falsa est sententia a Kuhn propugnata. — Hic theologus ad nostram cognitionem Dei explicandam imprimis statuit, ideam Dei esse innatam eamque dicit esse ipsum spiritum hominis, prout in eo tamquam in speculo multo perfectius quam in aliis rebus Deus relucet Qua sola idea nondum plena, perfecta vel certa cognitio Dei habetur, quippe quae eiusdem cognitionis solum initium quoddam et principium est. Ut igitur ad perfectam et certam Dei cognitionem homines perveniant, in lumine illius ideae innatae considerationem mundi creati instituere debent. Qua deinde via dependenter ab idea innata existentia Dei demonstratur. Duplex igitur elementum ad cognitionem Dei concurrit: alterum obiectivum est, sc. consideratio mundi et ratiocinium inde haustum; alterum vero subiectivum sc. idea Dei innata in mente relucens. Quod alterum subiectivum elementum tam necessarium est, ut sine eo quaevis demonstratio ex mundi consideratione hausta non ad verum Deum personalem, sed ad absolutum pantheisticum perduceret. Haec necessitas elementi subiectivi inde quoque elucet, quod quaevis demonstratio Dei relate ad eos, qui spiritum suum pec- 16.

catis maculaverunt atque ideam Dei obscurarunt, plane inefficax est. Quae inefficacia non solum in eo est, quod argumentatio vel medium cognitionis sine idea innata vim in mentem exercere non possit, sed quia sine ea argumentatio vel medium cognitionis non habet vim in se ad illam cognitionem determinandam. Porro cognitio Dei non immediata, sed mediata est, quia idea innata quoque Deum attingit, quatenus in spiritu nostro tamquam in effectu suo se manifestat. Denique actum, quo Deum existere affirmamus, Kuhn fidem appellat, quia neque in evidentia immediata, neque in solo ratiocinio innititur (cf. Katholische Dogmatik 1. B. 2. Abth. p. 608 ss.). — Iamvero haec opinatio, praeterquam quod ideas innatas supra iam reiectas denuo infert, ex multis rationibus falsa est. Ergo.

17. *1) Ex ipsa S. Scriptura refutatur.* — Etenim tum Sap. 13. tum Rom. 1. homines reprehenduntur, qui Dei ignorantia laborant; et tamquam ratio vituperii exhibetur, quod cum omnibus media, quibus Deum cognoscerent, praesto essent, nihilominus eam cognitionem sibi non acquisiverunt. Itaque Scriptura declarat, Deum cognoscibilem esse simulque modum explicat, quo sit cognoscibilis. Iamvero nulla prorsus mentio fit ideae innatae nec alterius dispositionis subiectivae a Kuhn requisitae. Ergo haec ad certam Dei cognitionem nequaquam requiruntur. Atqui cognitio illa Dei ex mundo creato hausta, ut supra dictum est, indolem ratiocinii habet et facili negotio in veram et propriam demonstrationem scientificam convertitur. Ergo existentia Dei demonstratione vera et independenti ab idea innata et subiectiva dispositione demonstrari potest.

18. *Confirmatur argumentum* maxime ex eo, quod Apostolus de hominibus agit, qui veritatem Dei in iniustitia detinent, ideoque expresse iis quoque potentiam Deum cognoscendi tribuit, qui dispositione illa subiectiva a Kuhn requisita prorsus destituti sunt.

2) Cum doctrina SS. Patrum pugnat. — Etenim SS. Patrum certa sententia est, summum delictum esse, Deum nolle agnoscere, cum ignorari non possit. Iamvero in opini-

one, de qua agitur, Deus non solum ignorari potest, sed ab omnibus necessario ignorandus est, qui subiectiva illa dispositione requisita, sc. spiritu immaculato carent; quorum sane magnus est numerus. — Accedit quod ex SS. Patrum doctrina ignorantia Dei in semetipsa delictum est, utpote quae pugnam contra naturae vocem involvat, non vero solum in causa culpabilis est, quasi tantum ex mala dispositione prodeat. Iamvero in praedicta opinione res opposito modo se haberet. Ergo.

19. *3) Contradictione laborat atque veram de existentia Dei certitudinem destruit.* — Videlicet ex una parte asseritur, argumenta obiectiva solum vi ideae innatae et dispositionis subiectivae ad existentiam Dei personalis probandam valere, ex altera autem parte talis rei explicatio datur, cum qua certa Dei cognitio componi nequit. Etenim illa idea aut dependenter aut independenter ab argumentis obiectivis realis esse cognoscitur. Atqui non dependenter, quia argumenta ea obiectiva in se non sufficere dicuntur; minus vero etiam independenter ab argumentis idea illa realis esse cognoscitur: hoc enim ipse ille auctor concedit et recte quidem, quia neque per intuitum immediatum neque coece ut realis cognosci dici potest. Ergo neque ex idea illa in argumenta valor derivari potest. Quare denique neque idea ab argumentis, neque argumenta ab idea certitudinem habent proindeque omnis certitudo de existentia Dei in illa opinione perit.

20. *4) Plura falsa et fidei nociva ex eadem opinione consequuntur.* — Etenim consequitur, nulla argumenta exstare, quae contra atheos valeant quibusve errantes revocari, vacillantes confirmari possint atque aedificium apologiae christianae erigi queat. Si scilicet valor et efficacia argumentorum existentiae Dei a subiectiva illa dispositione dependeat, in plerisque eiusmodi casibus deficiunt. Praeterea eadem opinione posita non intelligitur, qua ratione idololatrae ad veram fidem converti possint nec quomodo homines in vitia atque peccata delapsi persuasionem de Dei existentia retineant atque conscientiae vox in eis perseveret. Nam in eiusmodi homi-

nibus dispositio illa subiectiva ad cognitionem Dei essentialiter requisita plane deficit. Ergo

Scholion.

21. ***1. Obiectiones quaedam solvuntur.*** — Cum pleraeque difficultates iam in superioribus praeclusae sint, paucae solum restant, quae mentionem merentur.

1) Demonstratio existentiae Dei ex mundo creato tamquam effectu procederet; atqui ex effectu finito causa infinita demonstrari non potest; ergo Deus ex mundo creato demonstrari nequit. — R. Obiectio falso supposito inuiti videtur: non enim ex magnitudine effectus ad infinitatem causae concluditur, sed ex alia proprietate causae, quae ex effectu demonstrata est, ut ex aseitate, infinitas infertur; vel etiam ex rebus finitis, quippe quae sibimetipsis ratio sufficiens existendi non sunt, existentia causae infinitae directe demonstratur; quae quidem infra facili negotio intelligentur.

22. *2) Inter Deum et mundum nexus solum contingens, nulla vero ratione necessarius intercedit. Iamvero medio solum tali nexu ex mundo contingenti ens necessarium demonstrari nequit; ergo. — R.* Inter Deum utpote causam mundi liberam et ipsum mundum creatum non sane nexus necessarius antecedens, at vero nexus necessarius consequens est. Hinc quidem ex Dei existentia mundi existentia inferri nequit; ex mundi vero existentia ad existentiam Dei legitime concluditur.

3) Si Deus ratiocinatione ex mundo creato cognosceretur, pueri et rudes, utpote ratiocinii vel demonstrationis incapaces Dei cognitione destituerentur. — R. Pueri et rudes Deum non cognoscunt artificiali vel scientifica ratiocinatione, sed obvia et naturali illatione, qua omnes homines passim utuntur ex effectibus ad causam concludentes. Principium enim causalitatis una ex primis legibus est, quibus mens humana regitur.

23. *4) SS. Patres plures aliquando cognitionem Dei fidem appellant, quae scientiam omnem antecedat tamquam funda-*

mentum, quo omnis circa res divinas certitudo innitatur. — *R.* SS. Patres quidem nonnulli aliquando cognitionem Dei fidem appellarunt, ut *Augustinus* sic scribens: „Mundum esse conspicimus, Deum esse credimus" (d. c. Dei l. 2. c. 4). Et *S. Maximus:* „Deus, ait, non nominatur intellectus a nobis, sed ex creaturis intellectus a nobis solum esse creditur" (Cent. th. 1. c. 8). Verum multum abest, ut uterque S. Pater istis verbis coecam fidem Sentimentalium docere voluerit. Videlicet credi Deus ab iisdem dicitur, quia cognitio Dei ex mundo creato analogiam quandam habet cum fide, quatenus scilicet utraque Deus non ut in se est attingitur. Alibi enim iteratis vicibus communem doctrinam proponunt. Sic Augustinus per fidem communiter nihil intelligit nisi assensum loquenti praestitum. „Quod scimus debemus rationi, quod credimus auctoritati" (de utilit. cred. n. 25). Insuper disertis verbis docet, intelligentiam aliquam ante fidem requiri, imprimis autem veram Dei notitiam (cf. de vera relig. c. 25). Si vero quandoque dicit, fidem praecedere scientiam, intelligit scientiam theologicam, quae reipsa fidem proprie dictam supponit, ut ostensum est in tractatu de vera religione (cf. quaest. 1). De mente S. Maximi autem sufficienter constare potest ex his verbis: „E creaturis auctorem illarum cognoscimus, et ex varietate rerum creatarum subsistentem sapientiam eius, qui est, discimus, atque ex motu naturali illarum, quae sunt, subsistentem eius, qui est, vitam cognoscimus" (l. c. c. 71).

Restat *Clemens Alexandrinus*, quem item Sentimentales tamquam coecae fidei patronum opposuerunt. Verum hic auctor antiquorum more nonnunquam fidem vocat omnem assensum firmum, imprimis autem omnem assensum firmum non deductum, qui profecto obscurus non est. Cum autem fidem dicit „fundamentum esse, super quo aedificatur rerum divinarum scientia", nulla ratione de coeco instinctu, sed de fide christiana agit, in qua loco demonstrationis verbum Dei esse dicit: „Nondum, inquit, intelligimus, demonstrationem esse verbum Domini" (Strom. l. 2. fere initio). Cum vero de naturali intelligentia agit, fidem vocat assensum, qui primis principiis praestatur, quippe quae sine demonstratione imme- 24.

diate evidentia sunt. Ceterum in quaestione de origine idearum, ut iam supra dictum est (th. 3. n. 20) doctrinam Aristotelicam sectatur (Stromat. l. 8), quae sane nihil commune habet cum coeca fide Sentimentalium (cf. *Kleutgen*, de ipso Deo n. 153).

25. **2. *De recentiorum theologorum Protestantium sententia.*** — Theologi Protestantes hac aetate omnes existentiam Dei demonstrari posse infitiantur atque cognitionem Dei vel cum Sentimentalibus coeco instinctui vel cum Theosophis internae experientiae adscribunt; atque non rationis, sed sensus cuiusdam religiosi obiectum esse statuunt. Unde mirum non est, quod ideam Dei explicantes maxime dissentiant neque quidquam fere commune, nisi nomen retineant (cf. *Köstlin* in Realencyclopädie für protest. Theologie u. Kirche. Bd. 5^2, p. 305 ss.; *Kaftan*, Dogmatik pp. 14—17; *Nitzsch*, Evang. Dogmatik 2 Thl., § 13 ss.). Hoc theologiae protestanticae hodiernae axioma, sc. existentiam Dei demonstrari non posse, originem suam ducere a critica Kantiana, ipsi illi theologi concedunt. Quam miserrima vero theologia sit, quae ipsi suo obiecto primario non scientifica certitudine, sed coeco instinctu inhaeret, et quanta hinc ruina religionis provenerit et etiam nunc instet, facile liquet.

26. Hinc maxime theologiae et religionis interest, ut existentia Dei invicte demonstretur: „Dubitari nequit, inquit *Kleutgen*, quin et expediat et oporteat hac demonstratione uti. Nam Scriptura ipsa summam eius proponit et ad hanc expendendam vehementer hortatur. SS. Patres non pauci late eam et diligenter explicant, neque ulla demonstratio ab ecclesiasticis scriptoribus quovis tempore maiori cura exculta est. Licet enim ad fidem divinam suscipiendam sufficere possit obvia illa, quae sponte nascitur, Dei cognitio; ad hanc tamen non modo perficiendam sed firmandam quoque utilis ac saepe necessaria est legitima demonstratio. Quae etiamsi non esset eiusmodi, ut rudioribus quoque ingeniis possit accommodari; his tamen prodest plurimum scire, a viris doctis eam contra incredulos invicte demonstrari. Neque ullus error nostra aetate perniciosior exstitit illo, quem ab impiis in-

vectum fideles multi incaute susceperunt: Deum pietatis quodam sensu apprehendi, sed ratione non demonstrari" (l. c. n. 157).

Thesis 6. Existentia Dei neque a priori, neque a simultaneo, sed a posteriori solum demonstrari potest.

Declaratio.

Argumentum ontologicum. — Priusquam demon- 1.
strabilitate Dei in genere iam vindicata, ipsa argumenta existentiae Dei proponantur, inquirendum restat, qua via illa demonstratio procedat, utrum scilicet a priori, an a simultaneo, an a posteriori existentia Dei probetur. Ad quam quaestionem praesens thesis triplici parte respondet, in quarum prima ostenditur, nullam hac in re possibilem esse demonstrationem a priori; in secunda probatur, item demonstrationem a simultaneo impossibilem vel inefficacem esse; in tertia denique concluditur, existentiam Dei a posteriori demonstrandam esse. Cum vero prima et tertia pars facili negotio ex superioribus inferantur, secunda pars difficilior atque subtilior est, quippe in qua quaeritur, an existentia Dei per analysin conceptus Dei sive ex possibilitate vel essentia eiusdem recte demonstrari queat; qua demonstratione quidam philosophi et theologi etiam catholici usi sunt. Eandem dixerunt esse a simultaneo, quia dum in creaturis possibilitas existentiam obiective praecedit, contra in Deo possibilitas vel essentia cum existentia non solum physice sed obiective quoque identificatur atque simul est. Idem argumentum etiam ontologicum vocatur, quia non ex mundo physico sed ex ordine metaphysico vel ontologico procedit.

Iam primus inter omnes *S. Anselmus* hoc argumentum 2.
disertis verbis proposuit: „Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quod maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo

id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. — Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster" (Prosl. c. 2. et 3).

3. Quod *S. Anselmi* argumentum statim agressus et refutare conatus est *Gaunilo* monachus Montis maioris in ‚libro pro insipiente'; atque deinceps theologi et philosophi scholae communiter idem reiecerunt exceptis nonnullis, qui eadem vel simili ratione ac Anselmus existentiam Dei a priore vel a simultaneo demonstrare tentaverunt, ut *Vasquez* (in 1. p. d. 20. c. 4. n. 14.), *M. Esparza* (in 1. p. q. 2. a. 4.), *Sylvester Maurus* (Quaest. philos., physico-metaph. q. 12. arg. 3.) aliique pauci. Similis argumentandi ratio apud *S. Bonaventuram* quoque invenitur (in sent. l. 1. d. 8. p. 1. a. 1. q. 2). Item argumentum ontologicum renovarunt atque forma paulo immutata proposuerunt *Cartesius*, *Leibnizius* atque *Hegel;* Leibnizius tamen postea mente mutata ad communem scholae doctrinam rediens argumentum reprobavit.

4. Porro aliqui fuerunt, qui argumentum ontologicum ita explicare et defendere conati sunt, ut dicerent, eodem vi principii rationis sufficientis concludi ex idea vel possibilitate Dei ad Deum existentem tamquam ultimum fundamentum possibilium. Atvero hac ratione argumentum ontologicum non instauratur, sed deseritur; etenim talis argumentatio non per analysin conceptus procedit, sed a posteriori ex ordine metaphysico praecognito progreditur. Non absimili ratione *B. Adlhoch* ipsum S. Anselmi argumentum explicare atque defendere conatus est (cf. Philos. Jahrbuch, Jhrg. 1895,

1896, 1897). Videlicet contendit, argumentum non per analysin ideae Dei procedere, sed potiùs ex facto ideae Dei u supremae ideae in nostro intellectu existentis illationem fieri ad Deum tamquam obiectivam eiusdem ideae causam; argumentum igitur non ontologicum, sed psychologicum esse. Denique *J. M. Piccirelli* alia et diversa via S. Anselmum eiusque argumentum salvare studuit. Secundum hunc auctorem S. Anselmus argumentum suum non ex nominis Dei significatione, sed ex obiectiva aut reali Dei notione per revelationem accepta derivat; quare argumentum theologica explicatio, non vero demonstratio philosophica est (cf. De Deo uno et trino p. 79 ss.; De Deo disput. metaph. ad calcem et n. 55). Hanc vero hermeneuticam de mente S. Anselmi quaestionem hic tractare non vacat; unde tantum inquiritur, utrum illud argumentum secundum obvium verborum, quibus est propositum, sensum aliaeque similes demonstrationis formae efficaciam habeant.

Demonstratio.

1. p. Existentia Dei nequit demonstrari a priori.

5. ***1. Probatur ex notione demonstrationis a priori.*** — Etenim haec demonstratio tunc habetur, quando res vel per causam vel per aliam rationem obiective priorem probatur. Atqui Deus neque causam ullam sive efficientem, sive finalem, sive materialem, sive formalem, sive exemplarem habet; neque ulla ratio ipso obiective prior est. Deus enim tum primum principium omnium existentium tum ultimum fundamentum omnium possibilium est. Ergo existentia Dei a priori demonstrari nequit.

6. ***2. Ex notione demonstrationis generatim.*** — Scilicet existentia Dei a priori ad summum probaretur per ipsam Dei definitionem essentialem. Atqui hac ratione probari nequit. Nam hac ratione a priori solum rei proprietates probari, non vero ipsa essentia inferri potest; quia secus idem per idem probaretur, quod absurdum est. Quare

essentia divina hac ratione non probatur. Ergo neque existentia divina, quippe quae nec est proprietas essentiae divinae neque quacunque alia ratione obiective ea posterior; sed in Deo existentia cum essentia obiective simul est atque identica.

2. p. Existentia Dei neque a simultaneo seu argumento ontologico probatur.

7. ***1. Illo argumento perperam ex necessitate hypothetica ad absolutam transitur.*** — Argumentum scilicet inde procedit atque realem Dei existentiam infert, quod Deus sive ens optimum vel necessarium vel infinitum concipi non potest, quin ut existens concipiatur; sive aliis verbis inde, quod essentia Dei obiective existentiam continet, ad realem Dei existentiam concludit. Atqui ea ratione illud unum legitime concluditur, Deum, si existat vi essentiae suae vel necessario existere; nequaquam autem consequitur, ipsum absolute et revera existere. Ergo argumento illo perperam ex necessitate hypothetica ad absolutam transitur. — *Probatur minor:* Per analysin conceptus, cuius obiectum in ordine physico esse nondum cognoscitur, erui tantum potest praedicatum absolutum metaphysicum et praedicatum physicum hypotheticum; nunquam autem ea ratione recte eruitur praedicatum physicum absolutum. Sic v. g. per analysin conceptus trianguli recte infertur metaphysicum praedicatum absolutum: summam angulorum aequalem esse duobus rectis; sed praedicatum physicum, scilicet reipsa in ordine physico in triangulo aliquo esse angulos aequales duobus rectis, evidenter tantum hypotheticum est. Pari ratione ex essentia hominis infertur eundem ratiocinari posse; sed hanc potentiam in ordine physico reipsa existere tunc solum recte infertur, quando de existentia alicuius hominis iam constat. Ergo.

8. ***2. Eodem argumento illegitimus transitus fit ex ordine ideali sive metaphysico in ordinem realem sive physicum.*** — Notio entis infiniti includit

sane implicite saltem existentiam, quia secus ens infinitum cogitaretur et simul non cogitaretur. At vero cum haec notio non sit intuitiva, sed abstracta et analoga, obiectum suum non attingit ut existens, sed obiectum totum quantum solum in ordine obiectivo vel metaphysico est. Ergo totum, quod concipitur, non est nisi ens ideale. Atqui ex ente ideali per analysin nequaquam praedicatum reale sed solum ideale derivari potest; et ratio sane aperta est, quia in ideali reale non continetur. Ergo ex essentia vel possibilitate entis infiniti nonnisi per illegitimum transitum ex ordine ideali in ordinem realem existentia entis infiniti derivari potest.

9. ***3. Nulla via exstat, quae per analysim conceptus entis infiniti ad eiusdem existentiam perveniatur.*** — Quamdiu in mente non exstat nisi idea entis infiniti, semper restat inquirendum an huic ideae aliquid respondeat a parte rei in ordine existentiae; atqui hoc seclusa intuitione entis infiniti per solam demonstrationem non vero per analysin conceptus inveniri potest; ergo. *Probatur minor:* Videlicet existentia apprehensa per conceptum entis infiniti aut ideo ponitur esse extra mentem in ordine existentiae, quia fundamentum et quidem infinitum postulat in ordine existentiae, vel quia res finitae existentes rationem sufficientem non habent nisi in ente infinito existente; aut ideo quia existentia realis apprehenditur; aut denique ideo, quia inter essentiam entis infiniti eiusque existentiam nexus necessarius deprehenditur. Atqui in primo casu argumentum a posteriori struitur vel ex ordine possibilium medio principii rationis sufficientis vel ex ordine existentium vi principii causalitatis. In secundo vero casu existentia entis infiniti immerito affirmatur esse extra mentem in ordine physico, quia profecto non existit aliquid ideo, quia ut existens concipitur; secus si conciperetur mons aureus existens, in quo conceptu nulla repugnantia est, reipsa quoque talis mons existeret, quod falsum et absurdum est. Denique item in tertio casu existentia realis entis infiniti nonnisi perperam inferri potest. Etenim ex eo quod nexus necessarius inter essentiam et existentiam entis infiniti deprehenditur, vel quod ens in-

finitum necessario ut existens concipitur, non sequitur, idem reipsa existere. Secus enim mons aureus quoque ut existens conceptus existere deberet. Quemadmodum enim enti infinito existentia essentialis est, ita ut concipi non possit, quin existens concipiatur; ita pari ratione mons aureus existens conceptus essentialiter existentiam includit ita ut eadem existentia non concepta praecise mons aureus existens non concipiatur. Iamvero absurde ex eo, quod in conceptu montis aurei existentis existentia continetur, ad realem vel physicam eius existentiam concluditur. Ergo pari ratione ex eo, quod conceptus entis infiniti existentiam includit, perperam realis et physica eiusdem existentia infertur. Ergo revera ex conceptu entis infiniti nulla via per analysin ad realem eius existentiam pervenitur.

3. p. Existentia Dei a posteriori solum demonstrari potest.

10. Haec pars speciali probatione non indiget, quippe quae tamquam corollarium tum ex superioribus thesibus tum praesertim ex prioribus huius thesis partibus manifesto consequitur, tum insuper ipsis argumentis existentiae Dei mox proponendis in sua luce ponetur.

Notanda vero hic occurrit consideratio gravis momenti. Videlicet et absurdum et temerarium foret ex una quidem parte demonstrabilitatem Dei in abstracto admittere, ex altera autem parte omnia argumenta ut inefficacia reiicere, quibus per longum saeculorum decursum a theologis et philosophis scholasticis existentia Dei demonstrari consuevit. Haec enim ipsa argumenta, si non singula vel unumquodque sed generatim spectentur, a S. Scripturis praeformata, a SS. Patribus iam indigitata vel exposita, ab Ecclesia commendata sunt necnon invictis rationibus defenduntur. Iamvero in re tam gravi, tam fundamentali et tam prope ad fidem pertinente error universalis in ecclesia vigere nequit. Quare magisterium authenticum non solum demonstrabilitatem existentiae Dei in genere asseruit, sed ipsa illa argumenta quoque, quae in schola usuvenerunt, ab ineptis impugnationibus vindicavit, ut

ex documentis iam supra allatis patet; in quibus Hermesius illorum argumentorum impugnator dicitur evanuisse in cogitationibus suis et S. Thomas atque ceteri Scholastici illis argumentis et methodo usi fuisse dicuntur approbante vel saltem tacente Ecclesia. Neque tamen sane ideo vel nova argumenta struere vel antiqua excolere prohibitum est, dummodo veris solidisque philosophiae scholasticae principiis inhaereatur.

Scholion.

11. ***1. Variae formae argumenti ontologici examinantur.*** — Ut inefficacia argumenti ontologici plane perspiciatur, nonnullas formas considerare opus est, quibus vel a defensoribus suis propositum est vel proponi potest; solutionem quoque ipsam in forma exhibere praestat.

1) Argumentum s. Anselmi commode in hanc formam redigitur: Est in meo intellectu idea entis, quo maius cogitari nequit; ergo hoc ens existit. Probatur consequentia: Si ens, quo maius cogitari nequit, esset solum in intellectu, iam non esset ens, quo maius cogitari nequit; nam maius est esse in re et intellectu, quam in solo intellectu. Ergo. — *R. d.* primum consequens: Ergo hoc ens existit i. e. in ordine physico exstat *n.*; hoc ens ut existens concipitur *c.* Ad probat. *d.*: si illud ens conciperetur ut possibile solum, non esset ens, quo maius cogitari nequit *c.;* si vero ens conceptum existentiam continet, non esset maximum quod cogitari potest *sbd.*: in ordine obiectivo vel ideali *n.*: si illegitime ordo idealis cum reali vel physico comparetur *c.* Ad rationem additam: *d.*: maius est esse in re et in intellectu, quam in solo intellectu, spectato ipso conceptu obiectivo eiusque comprehensione *n.*; si ordo idealis illegitime conferatur cum ordine reali *c.* Videlicet conceptus obiectivus entis optimi vel infiniti utique existentiam continet; hinc autem minime consequitur, tale ens reipsa existere. Neque dici potest, tunc non concipi ens optimum, quia enti concepto existentia deest; etenim existentia non deest in conceptu obiective vel repraesentative spectato, sed a parte rei solum in ordine physico deest. Conceptus scilicet entis optimi

vel infiniti obiective vel repraesentatione plane idem est, sive ens conceptum existat sive non. Neque ideo conceptus falsus est, quia ex una parte non est iudicium neque igitur ponit vel negat quidquam, et ex altera parte obiectum eius non repugnat, quod ad veritatem conceptus sufficit.

2) Scotus quidem cum ceteris plurimis Scholasticis argumentum ontologicum reiecit; verum difficultatem eius ostensurus hac fere forma expolivit: Possibile est ens infinitum existere; ergo existit. Probatur consequentia: quia si non existit neque est possibile, sed intrinsecus repugnat; repugnat enim ei intrinsecus produci vel incipere; ergo. — R. D. anteced.: Ens infinitum est possibile i. e. notae conceptus inter se non pugnant *c.*; est adaequate possibile vel adaequata ratio eius existentiae habetur *sbd.*: si existit *c.*; si non existit *n.* Etenim sicut adaequata ratio rei contingentis existentis invenitur in non-repugnantia eiusdem et in causa producente, ita ratio adaequata entis infiniti existentis est non-repugnantia eiusdem atque ipsa existentia a se realis, quae duo in se quidem identificantur, a nobis tamen distingui et distincte cognosci possunt. Quare *n.* consequens et consequentiam. Ad probat. *d.* si non existit, non est possibile extrinsecus sive non potest produci vel incipere *c.*; non est possibile intrinsecus *sbd.*: adaequate *c.*; inadaequate vel repugnantiam notarum habet *n.*

3) Leibnitius paulo aliter hac fere ratione argumentatus est: Ens infinitum est possibile; ergo existit. Probatur consequentia: Ens infinitum per essentiam suam existit. Atqui essentia et possibilitas convertuntur. Ergo ens infinitum per possibilitatem suam existit; ideoque eo ipso, quod est possibile, existit. — R. d. antecedens ut supra et *n.* primum consequens et consequentiam. Ad probat. *c.* maiorem; quia revera existentia ad constitutiva entis infiniti vel ad essentiam eius pertinet. *D.* minorem: Essentia et possibilitas adaequata (i. e. non-repugnantia et actualis existentia) convertuntur *c.* essentia et possibilitas inadaequata (vel non-repugnantia) convertuntur *n. D.* consequens: Ens infinitum per possibilitatem adaequatam existit *c.*; per possibilitatem inadaequatam

existit *n.* Et *d.* secundum consequens.: Eo ipso, quod est possibile adaequate, existit *c.*; eo, quod est possibile inadaequate, etiam existit *n.* Distinctio intelligitur ex supra dictis: Scilicet solum infinitum reale adaequatam possibilitatem habet, infinitum autem mere ideale possibilitate solum ideali et inadaequata instructum est.

Vel paulo aliter ad probationem consequentiae responderi potest hac ratione: *C.* totum usque ad ultimam conclusionem, quam *d.*: ens infinitum eo ipso, quod est possibile, existit idealiter, vel conceptus eius includit notam existentiae *c.*; existit realiter *n.* Scilicet hoc quoque argumento illegitime ex ordine ideali ad ordinem realem transitur.

14. *4) Paulo aliter iterum argumentum hac forma urgeri potest: Conceptus entis infiniti est verus et obiectivus, cum internam repugnantiam non includat. Ergo aliquid eidem respondet aut in ordine merae possibilitatis aut in ordine realis existentiae. Atqui nihil respondet in ordine merae possibilitatis, cum ens infinitum mere possibile intrinsecus repugnet. Ergo ens infinitum existit. — R. c.* antecedens et *n.* primam conclusionem atque assigno tertium membrum: respondet aliquid in ordine ideali. Hic enim latius patet, quam ordo merae possibilitatis; ad ordinem idealem sc. omnia pertinent, quae intrinsecus non repugnant atque igitur ea quoque, quae existentiam idealem includunt, quamvis reipsa non existant. Ergo hac via ex veritate conceptus entis infiniti ad existentiam eiusdem concludi nequit. Pari vel simili ratione conceptus montis aurei existentis verus et obiectivus est, quin ideo mons aureus reipsa existat.

15. Paulo aliter ad argumentum responderi potest distinguendo minorem ultimae deductionis, sc. *d.*: non respondet aliquid inadaequate possibile *n.*; aliquid adaequate possibile *c.*

5) Denique argumentum hac quoque forma argumento Anselmiano magis consimili proponi potest: Quod non est, potest cogitari non esse; atqui ens perfectissimum non potest cogitari non esse; ergo est. — R. d. mai.: Quod non est, iudicari potest non esse *c.*; quod non est, exprimi potest per ideam, quae obiective existentiam non contineat

sbd.: si essentia eius infinita est *n.*, si est finita *c.* Pariter *d.* min.: Ens perfectissimum iudicari non potest non existere *n.* concipi non potest, quin ut existens concipiatur *c.* Et *n.* consequens et consequentiam.

16. *Instari potest:* Atqui ens perfectissimum non potest iudicari non existere; ergo. Etenim quidquid cogitari potest esse et non-esse, ut incipiens cogitari potest; atqui ens perfectissimum ut incipiens cogitari non potest, potest autem iudicari esse; ergo ens perfectissimum non existere iudicari non potest. — *R. n.* min. subs.; ad probat. *d.* mai.: Quidquid cogitari potest esse et non-esse, ut incipiens cogitari potest, si eius essentia est contigens vel finita *c.*; si necessaria est vel infinita *n.* Et minore concessa vel transmissa *n.* consequens et consequentiam. — *Instant* iterum alia ratione probando minorem subsumptam, sc.: De eadem re non possunt contradictoria praedicari; atqui de ente infinito necessario praedicatur existentia: ergo non potest iudicari non existere. — *R. c.* mai.; *d.* min.: de essentia entis infiniti est existentia et proinde si existit necessario existit *c.*; necessario iudicatur reipsa existere *sbd.*: postquam eius existentia a posteriori cognita vel probata est *c.*, secus *n.* Et *d.* consequens: Non potest iudicari, existentiam non esse de essentia entis infiniti *c.*; non potest iudicari ens infinitum reipsa non existere *sbd.*: propter argumenta a posteriori ducta *c.* secus *n.*

17. *Notanda denique est solutio alia, quam aliqui auctores cum Scoto argumento ontologico adhibent.* Videlicet contendunt, in illo argumento possibilitatem entis infiniti gratis supponi, quippe de qua nisi a posteriori constare non possit. Iam vero id quidem de possibilitate adaequata, quae ut supra dictum est, ipsam actualem existentiam complectitur recte dicitur; si autem de possibilitate inadaequata vel de cogitabilitate sive non-repugnantia notarum quoque asseratur, falsum dici videtur. De hac enim possibilitate entis infiniti vix dubitari potest, eademque hac ratione sufficienter ostendi videtur: In infinito nulla est negatio, sed mera positio. Atqui omnis contradictio ideo solum habetur, quod ens cum non-ente identificatur. Ergo in infinito nulla est contradictio

ideoque interne est possibile inadaequate. Praeterea autem posita hac possibilitate entis infiniti per solam conceptus analysin nequaquam actualem eiusdem existentiam legitime inferri ex factis expositionibus constare videtur.

Corollarium.

18. ***1. Argumentum illud quoque, quod metalogicum dicunt, inefficax est.*** — Novum modum demonstrandi vel cognoscendi existentiam Dei proposuerunt *Gratry* in Gallia et *Güntheriani* in Germania. Scilicet contendunt ex rerum finitarum existentia Dei existentiam cognosci per quandam contra-positionem immediate transeundo a cognitione finiti ad cognitionem infiniti, quin ratiocinium instituatur; quem processum metalogicum vel per oppositionem ad deductivum et syllogisticum, inductivum et dialecticum appellant. — Atvero hic processus facile cognoscitur inefficax, quippe in quo formatio notionis entis infiniti cum cognitione existentiae infiniti confunditur. Praeterea hic modus Deum cognoscendi conscientiae testimonio refragatur. Denique, ut probatum est, existentia Dei a posteriori solum demonstrari potest.

19. ***2. Propositio: ‚Deus est', per se nota quidem est quoad se, non autem per se nota quoad nos.*** — Quae assertio communiter cum *S. Thoma* a theologis scholae statuta iam facile intelligitur, hac S. Thomae expositione attenta: „Contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se et non quoad nos, alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quia praedicatum includitur in ratione subiecti, ut: Homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non-ens, totum et pars et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem,

quantum in se est et per se, erit nota, non autem apud illos, qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit *Boëtius* in lib. de hebd. coll. 1311, t. 2, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod haec propositio, *Deus est,* quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem subiecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota secundum naturam, scilicet per effectus" (S. th. 1. p. q. 2. a. 1).

Articulus tertius.

De ipsis argumentis, quibus existentia Dei demonstratur.

Thesis 7. Existentia Dei imprimis argumento metaphysico ex motu invicte demonstratur.

Declaratio.

1 ***1. Theologica demonstrationis existentiae Dei indoles.*** — Quamvis demonstratio existentiae Dei formaliter ad philosophiam spectet, neque tamen a theologico tractatu de Deo uno aliena videri debet. Etenim theologia considerato obiecto eius formali primario quidem ex principiis revelatis procedit, secundario vero propter finem suum ex principiis naturaliter notis quoque argumentatur, ut scilicet fidem eiusque praeambula quam efficacissime defendat eiusque amicum cum ratione foedus clare ostendat. Praeterea autem argumenta existentiae Dei iam exponenda tum in s. Scripturis indigitantur tum a SS. Patribus plura saltem et summatim expressis verbis proponuntur; quare eorum expositio tamquam commentarius doctrinae revelationis de Dei existentia spectari potest (cf. de ver. relig. th. 4).

2. Significatio nominis ‚Deus' in sequenti existentiae Dei demonstratione supposita. — In expositione argumentorum existentiae Dei hoc nomen *Deus* eo sensu accipi debet, quem universum genus humanum huic voci communiter tribuit. Quare Deus vocatur et intelligitur ens, quod est extra et supra hunc ordinem mutabilium, contingentium, effectorum; vel ens supremum, a quo rerum universitas dependet. Si igitur existentia talis entis argumentis demonstratur, existentia Dei demonstrata est. Etenim quaestio: ‚an Deus sit' probe distinguenda est ab illa alia: ‚quomodo Deus sit'. Accuratior et distinctior Dei conceptus non ad priorem, sed ad posteriorem quaestionem spectat; ut vero prior soluta sit, plane sufficit, si per demonstrationem ad aliquod attributum perveniatur, quod Deo proprium est, sive sit aseitas, sive infinitas, sive immutabilitas et ita porro. Nihilominus in sequenti expositione argumenta omnia ita evolventur, ut conceptus satis clarus et distinctus tamquam fructus argumentationis derivetur. Merito enim haec accuratior argumentorum existentiae Dei expositio et evolutio apud non paucos auctores desideratur. 2.

3. De principio causalitatis et rationis sufficientis. — Cum tota demonstratio existentiae Dei utpote a posteriori in his principiis innitatur, eorum ratio paucis explicanda est. Itaque principium id est, quod rationem alterius continet. Ratio autem intelligitur id, quo quid est. Causa autem est principium influxu suo aliquid ad existentiam determinans; atque quintuplex recensetur: efficiens, formalis, materialis, finalis, exemplaris, ex quibus hic solum efficiens consideranda est. 3.

Iam ex his notionibus per analysin principium rationis sufficientis et principium causalitatis derivantur. Principium rationis sufficientis ita enuntiatur: *Nihil est sine ratione sufficiente.* Quod principium est prorsus universale, quippe quod in omni ordine, logico, physico, metaphysico atque de omnibus valet, quaecunque rationem entis habent. Neque difficulter sed immediate et facile hoc principium intelligitur. Profecto enim generatim omne ens per aliquid habet, quod est

ens, non vero nihil; quod est hoc ens, non vero illud; sive per seipsum illud habeat, sive per aliud. Ergo, cum ratio nihil sit nisi id, quo quid est, principium rationis sufficientis immediate evidens est. Deinde speciatim si idem principium rationis sufficientis ad ordinem existentiae applicatur, ita enuntiatur: *„Nihil existit sine ratione determinante* atque hac ratione explicatur: omne ens existens aut necessarium est aut contingens; si est necessarium in ipsa essentia sua rationem habet, cur existat: si autem contingens est ita, ut per essentiam suam existere et non existere possit, ab alio ente ad existentiam actione determinari debet. Ergo nihil existit sine ratione determinante, sive haec ratio determinans cum determinato sit identica sive diversa.

4. Iam hoc principium rationis sufficientis ad solum ens contingens restrictum est ipsum principium causalitatis; quod variis modis enuntiatur:

1) Omnis effectus causam efficientem habet. — Si principium causalitatis hac ratione enuntiatur, immediate evidens est per analysin conceptus effectus; ad argumentandum autem non multum iuvat, quia ab adversario negari potest rem, de qua agitur, esse effectam.

2) Quod existere incipit, causam efficientem habet. — Sane si quid nunc existere incipit, huius rei aliqua ratio esse debet; atqui talis ratio non est nihilum, quia nihilum nullius rei rationem esse evidens est; neque autem essentia possibilis rei incipientis eiusdem ratio esse potest, quia essentia possibilis rei incipientis indifferens est ad existendum vel non-existendum. Ergo rei incipientis ratio sufficiens sine causa efficiente non habetur. — Principium ita enuntiatum iam aptius quidem est ad argumentandum quam prius; cum tamen inceptio alicuius rei non semper facile probetur, forma commodissima et ad argumentandum aptissima ea est, quae iam subiungitur:

3) Ens contingens causam sui efficientem habet. — Contingens est, quod ex se seu ex essentia sua non existit, sed indifferens est ad existendum vel non existendum. Iamvero manifestum est, tale ens rationem suae existentiae in semet-

ipso non habere, cum sit indifferens ad utrumque sc. ad existendum vel non-existendum; ergo eam habet in alio ente, cuius influxu vel efficientia ad existendum determinatum est. — Vel aliter explicatur: Si ens contingens existere ponatur sine causa efficiente, existere ponitur ex se vel sua essentia; iamvero ens contingens ex sua essentia non dicit magis existentiam quam non-existentiam; ergo dicere ens contingens existere sine causa efficiente vel vi essentiae suae contradictorium est. Ergo ens contingens causam sui efficientem habet. — Vel iterum: Ratio rei contingentis existentis aut possibilitas eius est aut nihil aut causa efficiens. Atqui possibilitas ratio sufficiens non est; secus enim omnia possibilia existerent; insuper cum possibilitas minor sit, quam existentia, huius ratio sufficiens esse non potest. Neque etiam nihil ratio sufficiens est, quia sane non-ens evidenter intelligitur non esse ratio entis; ergo ratio sufficiens entis existentis contingentis solum causa efficiens est.

4) Omne quod movetur, ab alio movetur. — Hac quoque forma principium causalitatis exprimitur; ea autem infra in ipsa demonstratione exponetur.

Ex dictis consequitur, principium causalitatis esse iu- 5. *dicium analyticum vel propositionem per se notam.* Nihilominus contra obiicit *Kant*, hac ratione: Iudicia analytica ea sunt, quorum praedicatum est de ratione subiecti; atqui de ratione entis contingentis non est habere causam efficientem, quia hi conceptus in diversis praedicamentis inveniuntur. — *R.* Iudicium analyticum immediatum sive propositio per se nota ea est, cuius praedicatum subiecto convenire ex ipsa natura subiecti immediate patet. Hoc autem duplici modo fieri potest: aut quia praedicatum est de ratione subiecti aut quia ad naturam subiecti immediate consequitur; et hac ratione principium causalitatis analyticum est. Ad rem *S. Thomas:* „Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod sit causatum, tamen consequitur ad ea, quae sunt de eius ratione, quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio“ (S. th. 1 p. q. 44. a. 1. ad 1).

6. ***4. Adagia ex conceptu causae consequentia.*** — Ex conceptu causae consequuntur et principium causalitatis determinant haec duo adagia obiter notanda.

1) Causa imprimis efficiens essentialiter suo effectu prior est. — Res sane evidens est; etenim id, a quo aliquid pendet, essentialiter prius est, quam hoc quod ab illo pendet; atqui effectus pendet a causa imprimis efficiente; ergo. Aliis verbis: Causa efficiens vera et physica actione effectum de potentia in actum reducit. Talis influxus autem nonnisi ab eo procedere potest, quod actu in rerum natura existit, quia agere supponit esse. Ergo sicuti influxus est etsi non tempore natura tamen prior quam ipse effectus, ita etiam causa eodem modo natura saltem etsi non tempore prior est.

2) Nihil potest esse causa efficiens sui ipsius. — Quod adagium de primo esse atque substantiali intelligendum est; nam secundum aliquod esse accidentale aliquis suimetipsius causa efficiens esse potest et est, ut v. g. cum aliquis intelligit et vult. Ita vero adagium intellectum evidens est. Etenim ut modo dictum est, natura prius, quam aliquid agat, existere debet; quod autem efficitur, priusquam efficiatur, non existit; ut igitur aliquid semetipsum efficiat, idem simul esset et non esset, quod repugnat in terminis. Vel paulo aliter: Quod semetipsum efficere dicitur aut existit aut non existit, cum se producit; si existit non iam producitur; si non existit, agere non potest; ergo.

7. ***5. Triplex genus argumentorum existentiae Dei.*** — Argumenta a posteriori omnia, quae ad Dei existentiam demonstrandam valent, vel metaphysica, vel physica vel moralia sunt. Nimirum quae procedunt ex aliqua rerum ratione metaphysica sive ab omni materia abstrahente, *metaphysica* dicuntur; quae vero ex ratione rerum physica sive proprietate materiali progrediuntur, *physica* audiunt; denique *moralia* sunt, quae existentiam Dei inferunt ex facto morali sive tali, quod ab homine, quatenus per intellectum et voluntatem operatur, originem ducit. Iam secundum hunc triplicem respectum argumenta exponenda ordinabuntur.

6. Argumentum ex motu derivatum. — Inter 8. argumenta metaphysica primo loco exponenda argumentum ex motu derivatum non una ratione eminet. Cum autem a S. Thoma (S. th. 1. p. q. 2. a. 3.) manifestior via existentiam Dei demonstrandi vocetur, ab aliis scholae theologis, ut Scoto (in 1. d. 3. q. 5.) et Suarez, (disp. met. 29. s. 1.) propter quasdam difficultates vel addubitatum vel ut inefficax reiectum est. Alii vero iterum ea ratione argumentum tamquam convincentem demonstrationem defenderunt, ut ipsum potius relinquerent aliudque efformarent. Quamvis itaque argumentum facilitate praestare non videatur, prorsus tamen retinendum esse videtur, quippe quod tum efficax est, tum profunditate et pulchritudine excellit; etenim veritatibus innititur, quae columnae quasi sunt aedificii theologiae naturalis atque divinam perfectionem mira luce aspergunt. Quare si de systematica de Deo doctrina struenda agitur, hoc argumentum praetermitti nequit, sed accurate evolvendum est. Facile vero conceditur, exstare alia argumenta faciliora ideoque ad practicos fines, ut ad fideles scientia non excultos instruendos et retundendos adversarios, magis accommodata.

Priusquam autem ipsa demonstratio evolvatur, duplex 9. acceptio termini motus discernenda est: Nimirum motus magis stricte acceptus motus localis est, qui formaliter in eo consistit, ut corpus ex una ubicatione ad aliam transeat. Motus latius acceptus dicit omnem mutationem entium contingentium etiam spiritualium, qua ex una perfectione ad aliam, vel ex mera potentia ad actum alicuius perfectionis, vel ex actu perfectionis ad potentiam eiusdem transeunt. Iam si argumentum ex motu locali vel corporali procedit, ex data explicatione physicum est; si vero ex motu pro omni mutatione accepto progreditur, metaphysicum est. Hoc loco autem argumentum metaphysicum evolvendum est; et quidem ex ea mutationis forma demonstratio procedit, qua ens aliquod ex una perfectione ad aliam vel potissimum, qua ex potentia alicuius perfectionis ad ipsum actum eiusdem perfectionis transit.

Demonstratio.

10. ***Summa argumenti.*** — Omnia entia in hoc mundo moventur et quidem tum corporalia, tum spiritualia. Iamvero omne quod movetur, ab alio movetur. Ergo extra hunc mundum existit motor immobilis, in quo perfectiones, ad quas entia mundana moventur vel formaliter vel eminenter ut actu subsistentes inveniuntur. Talis autem motor immobilis est Deus; existit ergo Deus.

Iam tribus quasi stadiis hoc argumentum explicandum et in sua luce ponendum est: Primo, cum maior sit evidens, explicandum et vindicandum est principium argumenti: omne quod movetur, ab alio movetur: secundo probanda est consequentia, qua ex mutatione mobilium ad motorem immobilem concluditur; tertio ostendendum est motorem immobilem Deum esse.

Assertio prima: omne quod movetur, ab alio movetur.

11. ***1. Ex notione mutationis.*** — Etenim quod movetur ex potentia ad actum, novam perfectionem acquirit, quam antea non habuit; iamvero causa adaequata huius novae perfectionis in re, quae ad illam movetur, inveniri non potest. Et revera omnis effectus in sua causa adaequata continetur necessario aut formaliter i. e. secundum rationem suam propriam et specificam, aut eminenter i. e. modo altiori secundum rationem positivam dempta aliqua imperfectione, quae simul in eo est; secus enim causa ad illum effectum producendum non esset sufficiens et effectus aliquis quasi ex nihilo fieret. Videlicet effectus non potest esse perfectior causa adaequata, cum nemo det quod non habet: et causa aliqua non continens in se formaliter vel eminenter effectum, ad effectum, quatenus hic habet perfectionem non contentam in causa, se habet ut nihilum ad esse. Quemadmodum igitur nihilum non est causa, ita causa, quae effectum in se non praecontinet aut formaliter aut eminenter, non est causa adaequata. Iamvero res, quae movetur ad novam

aliquam perfectionem acquirendam eam certe nec eminenter nec formaliter praecontinet, secus eam de novo non acquireret. Igitur ab alio ad hanc perfectionem moveri debet.

12. ***2. Ex notione potentiae et actus.*** — Idem ex alia consideratione elucet: Nimirum quatenus aliquid perficitur vel movetur est in potentia, quatenus vero movet vel perficit est in actu. Atqui idem respectu eiusdem non potest simul esse in actu et potentia. Nam ut est in potentia respectu alicuius perfectionis, ea caret; ut vero est in actu respectu eiusdem perfectionis eam habet; atqui manifesta est contradictio unum idemque simul habere eandem perfectionem et ea carere: ergo nihil movet semetipsum ut causa adaequata.

13. ***3. Ex iisdem principiis ad concretum casum applicatis.*** — Ut adhuc clarius pateat, quod affirmatur, hac ratione argumentari licet. Si res, quae movetur, quae transit de potentia ad actum, quae igitur accipit de novo aliquam perfectionem, quam antea non habuit, si inquam talis res sibi esset adaequata causa talis perfectionis, id quod est minus perfectum esset causa adaequata eius, quod est magis perfectum; etenim res, quae moveri potest ad aliquam perfectionem, quae proin est in potentia ad eandem, minus sane perfecta est, quam quae eam actu possidet; sic ut exemplo aliquo utar, intellectus potentia intelligens sane minus perfectus est, quam intellectus actu intelligens. Atqui nemo potest impertiri perfectionem, quam non habet, ut manifestum est ex principio causalitatis et proinde minus perfectum non est causa adaequata magis perfecti; ergo. — Possit obiici sic argumentando falsam comparationem institui inter intellectum potentia intelligentem et intellectum actu intelligentem, sed membra comparationis potius esse intellectum ut principium intelligendi ex una parte et ex altera actum intelligendi, cum actus sit proprie effectus, de quo quaeritur, non vero intellectus cum actu. Verum etiam hoc modo instituta comparatione manet quod dictum est: intellectus potentia intelligens non potest esse adaequatum principium, adaequata ratio sui actus; nam actus intelligendi sub respectu intellectionis est in altiori linea entis, quam mera potentia etiam activa intelligendi.

quamvis intellectus sub alia ratione v. g. substantiae perfectior sit, quam actus, quippe qui est accidens; et sic quantumvis intellectum actu non intelligentem inspicias et penetres, in eo tamen non invenies ullo modo perfectionem actualis intellectionis neque formaliter neque eminenter; nemo autem neque sibimetipsi perfectionem communicare potest, quam non habet, et proinde intellectus sibi adaequata causa suae intellectionis esse non potest.

14. ***4. Ex notione contingentis.*** — Intellectum finitum, contingentem, quaemadmodum omne ens contingens circa effectum suum, non posse esse causam adaequatam sui actus etiam hac consideratione ostendi potest: Nulla causa suo effectui esse tribuere potest, quod ipsa non habet; atqui causa finita contingens in se non habet esse, cuius ipsa esset adaequata ratio vel causa; ergo neque effectui tale esse communicare potest, quod videlicet in ipsa, in causa, rationem adaequatam haberet; et proinde non est causa sui effectus adaequata, excludens omnem concausam. Aliis verbis: quod in se non habet rationem adaequatam essendi, neque pro alio potest esse adaequata ratio essendi. Causa pro se sola vere adaequata non est nisi ens a se. Ergo neque intellectus finitus, contingens ullo modo potest esse causa adaequata sui actus.

15. *Contra principium modo expositum plura obiiciuntur.* — *Primo excipitur,* quod aliqui auctores obscure et confuse loquentes affirmarunt, *nimirum sufficere, si causa effectum continet virtualiter.* Verum hic est merus lusus verborum. Etenim quid est virtualiter continere? Nihil sane aliud nisi posse producere. Iamvero praecise quaeritur, quaenam perfectio requiratur in causa, ut certum effectum possit producere; et respondetur ac demonstratur requiri, ut perfectio effectus in causa contineatur aut eminenter aut formaliter. Si igitur dicis, sufficere, ut virtualiter contineatur, nihil dicis. „Et re quidem vera, ut dicit *Schiffini,* quod dicitur sibi dare formaliter perfectionem, quam antea virtualiter continebat, vel in hoc reipsa perficitur aut non. Hoc posterius, nimirum non perfici dici nequit; nam evidenter melius se habet virtus cum suo

actu proprio, quam virtus eo carens, sicut intellectus perfectius se habet cum actu intelligit, quam intellectus, qui potest tantum intelligere. Si vero reipsa perficitur, manifeste repugnat, rem, quae est minus perfecta esse rationem adaequate sufficientem rei, quae est perfectior" (pr. phil. n. 573).

2) Ex hucusque dictis manifestum est, *obiectionem, quam* 16. *praeterea fecerunt ex ratione viventis*, nihil valere. Vivens enim, ita dicunt, est quod semetipsum movet; ergo non omne, quod movetur, ab alio movetur et proinde principium, de quo agimus, non est metaphysicum. — Verum principium metaphysicum esse certo tenendum est et difficultas allata nullius est momenti. — Respondent aliqui viventia irrationalia et in actionibus aliquibus etiam rationalia, quamvis se ipsa moveant, determinari tamen ab extrinsecus; omnes autem actiones, quibus rationalia se movent ut rationalia, nimirum actiones intellectus et voluntatis, pendere in suo fieri saltem ab obiectis et proinde vivens neque harum actionum vitalium esse rationem adaequatam. — Vera quidem haec sunt, attamen hoc modo principium nostrum non stabilitur, sed potius relinquitur. Etenim principium intelligendum est de influxu physico, de causa efficienti; obiectum autem intellectus et voluntatis saepe saltem non exercent influxum physicum et efficientem in intellectum et voluntatem, neque obiecta cognitionem vel volitionem eminenter vel formaliter continent. Potest quidem ista dependentia intellectus et voluntatis ab obiectis adhiberi ad probandam existentiam Dei, ut est summum bonum, verum, non vero ut est motor physicus immobilis. — Respondetur igitur alio modo et quidem facile. Etenim obiiciens principium falso intelligit; sensus eius non est negativus, quasi nihil ullo modo a semetipso moveatur, sed sensus affirmativus est, sc.: Quod movetur, ab alio movetur ut a causa efficiente aut adaequata aut, si semetipsum ut viventia movet, ab alio movetur saltem ut a causa efficiente partiali. Probatum enim est principium ut metaphysicum, ergo ut universaliter verum: probatum praeterea principium est in eo sensu, ut causa adaequata motus non sit in eo, quod movetur. Quum igitur viventia semetipsa moveant, concludendum nequaquam est

principium falsum esse, sed tantum sequitur viventia, quamvis semetipsa moveant, attamen non esse causam efficientem adaequatam sui motus; sed necessario ex metaphysicis principiis postulari aliquam concausam efficientem, quae actum illum aut formaliter aut eminenter in se praecontineat.

17. *3) Gravior difficultas contra principium expositum ex libera voluntate petitur;* haec enim semetipsam ad agendum determinat, et ita quidem se determinare videtur, ut in hac determinatione concausam efficientem prorsus excludat. Ergo voluntas in liberis actibus suis se movet ut causa efficiens non tantum inadaequata, sed tamquam adaequata. — Haec difficultas ab aliis aliter soluta est. — a) Et primo quidem *Kleutgen* respondet, mutationem aliquam in cognitione saltem requiri, si voluntas nunc ponat aliquem actum, quem antea non posuit, et de hac porro cognitionis mutatione immediate, de volitione autem, quae dependet a cognitione, consequenter mediate principium valere (Philos. d. Vorz. 2.², S. 676). — Iam autem quod dicitur de necessaria mutatione cognitionis in tali casu falsum esse videtur; neque enim id cum libertate voluntatis congruit, quippe quae profecto in eo est, ut voluntas possit agere et non agere positis omnibus ad agendum requisitis, inter quae sine dubio cognitio obiecti quoque habetur; non igitur praecessisse debet mutatio in cognitione, si voluntas ponat nunc actum, quem antea non posuit. Ceterum concessa etiam necessitate illius mutationis in cognitione, inde nullatenus perspicitur, quomodo voluntas non sit causa efficiens adaequata sui actus. — b) Ceteri theologi quoque alii aliter respondent, prouti aliter activam determinationem intelligunt. Facillime et radicaliter Bannesiani difficultatem removent, utpote secundum quos voluntas libera per praedeterminationem physicam ex sua indifferentia educitur. Haec autem explicatio non solvit difficultatem, sed libertatem tollit. — c) Alii plerique dicunt, activam determinationem esse identicam cum ipso actu secundo volendi et proinde inferre veram mutationem; consequenter ad eam producendam postulant praeter voluntatem aliam concausam efficientem determinationis, nimirum concursum. Ut autem libertatem in tuto

ponant, quae quidem postulat, ut determinatio non sit aliunde, quam ab ipsa voluntate, reponunt Deum quidem concurrere ad determinationem ut haec est ens, non autem, ut est formaliter determinatio; vel aliter determinationem esse a Deo non ut a causa determinante, sed ut a causa concurrente. Et hoc per cooperationem habitus cum voluntate illustrant. Verum haec quoque responsio utpote obscura saltem insufficiens esse videtur. — d) Placet igitur aliam solutionem dare et clariorem, quae continetur explicatione concursus data a pluribus theologis saeculi 16., ut v. g. a *Francisco de Lugo* (De Deo disp. 32. c. 4. et 5). His autem propositionibus continetur: *Primo:* Activa determinatio sive electio inter diversos actus qui simul possunt poni, non est identica cum ipso actu secundo libero, sed ipsum praecedit, sicuti ratio rationatum vel sicuti causa effectum. *Secundo:* ipsa physice vel entitative identica est cum libera voluntate posita in actu primo proximo: neque igitur dicit physicam mutationem vel novam perfectionem. *Tertio:* cum igitur non dicat novam entitatem, sed novam tantum formalitatem, pro ipsa concursus ullus postulari nequit: talis tantum postulatur pro ipso actu secundo et quidem diversus, prouti ipsa activa determinatio est diversa. Statim sane intelligitur, in hac sententia difficultatem supra factam penitus exclusam esse; etenim si activa determinatio non dicit novam realiter distinctam entitatem, si non dicit mutationem physicam, principio explicato nullatenus adversatur, extra ipsum est. Quomodo autem habeatur nova formalitas sine nova entitate, eodem vel simili modo hic explicandum est, quo circa divinam liberam voluntatem explicatur. De qua re postea plura. Iam igitur omnes obiectiones contra principium factae commode satis solvuntur ita, ut plane integrum et intactum remaneat. Si vero aliqua difficultas maneat vel obscuritas circa motum liberae voluntatis, non ideo respui potest principium, quod ut certum probatum est; generatim enim ineptus esset, qui propter aliquam difficultatem vel obscuritatem certas veritates in dubium traheret.

Assertio secunda: Ex principio explicato consequitur existere motorem immobilem, i. e. immutabilem causam omnis mutationis.

18. ***1. Probatur generaliter spectato omni motu.*** Vi principii explicati, omnia, quae ad perfectionem aliquam moventur, postulant moveri ab aliquo alio, in quo ista perfectio est aut formaliter aut eminenter. Iamvero haec perfectio v. g. actualis intellectio in motore est aut ita, ut ipse immobiliter eam possideat, aut ita ut ad ipsam motus est. In primo casu iam habemus motorem immobilem, in altero casu etiam ipse motor ab alio motus est et hic alius est aut motor immobilis aut mobilis; et sic eadem quaestio semper redibit, dum sistatur in motore immobili, a quo omnia in illa linea perfectionis ultimo moventur. Etenim non possunt omnia moveri ad certam perfectionem, quia secus nemo esset a quo moverentur. Aliis verbis: Absurdum est procedere hac in re in infinitum; etenim ut abstrahamus plane hic a quaestione controversa de repugnantia multitudinis actu infinitae: etiamsi haberetur in eadem linea perfectionis v. g. intellectionis series actu infinita entium, quae movent simul et moventur, attamen evidenter prorsus in hac serie entium, quae movent et moventur, simul causa adaequata motus non habetur; etenim cum ponatur omnia moveri in ista serie, extra illam seriem debet esse aliquis, a quo moveantur, vel falsum est in illa serie omnia moveri. Ergo quidquid dicis, ad motorem immobilem necessario pervenis.

19. ***2. Speciatim probatur spectato motu intellectuali.*** — Ut vero, quae modo dicta sunt, melius perspiciantur, argumentationem factam magis generalem et abstractam ad concretam aliquam mutationem applicare iuvat: Intellectus noster cum ex potentia intelligendi transit ad actum intelligendi, mutatur et novam aliquam perfectionem accipit, quam antea non habuit. Iamvero adaequatum principium huius sui motus intellectus noster esse non potest: etenim intellectus noster in potentia neque eminenter neque formaliter intellectionem in actu continet. Requiritur igitur conprincipium huius

intellectionis, in quo eadem eminenter aut formaliter insit; hoc autem conprincipium istam perfectionem intellectionis aut ita habet, ut ad ipsam motum sit, aut ita, ut ad ipsam motum non sit, sed immobiliter eam habeat; primum si dicitur, quaestio de alio movente semper redibit, et sic, cum in infinitum hic abire absurdum sit, tandem aliquando necessario sistendum est in ente, quod intellectionem illam immobiliter habeat, quod sit igitur intelligens immotus. Atqui intelligens immotus est necessario intellectio subsistens, vel ens cuius intelligere est substantia eius; etenim si intellectio eius esset accidens vel actus accidentalis immanens, intelligens ad eam se moveret et proinde etiam ab alió moveretur. Pervenimus igitur per hanc considerationem certo ad intellectionem aliquam subsistentem. Simili modo ex actibus voluntatis ad volitionem vel amorem subsistentem, ex motu locali ad ubicationem subsistentem i. e ad ens aliquod, quod omnem ubicationem aut eminenter aut formaliter in se continet seu ad ens aliquod immensum; verbo: ex quibuscunque mutationibus ad perfectionem aliquam necessario pervenimus ad motorem aliquem, qui illam perfectionem habet immutabiliter, qui igitur est illa perfectio subsistens.

Assertio tertia: Motor ille immobilis est Deus.

1. Probatur ex eo, quod motor immobilis est ens a se. — Etenim, ut seponamus alios motus et consideremus tantum mutationem intellectus (ex omnibus enim eodem modo proceditur): *primo* intellectio subsistens est ens a se; cum enim intellectio sit actus vitalis vel immanens, necessario ab eo est, qui per eam intelligens constituitur; ergo subsistens intellectio a semetipsa est. — Cum *praeterea* sit primus motor in linea intellectionis, etiam ex hoc capite non est intellectio producta; secus enim non esset ultimus motor in illa linea perfectionis neque motor immobilis, cum productio maxima sane mutatio sit. — *Deindè:* Qui mutat alia quin mutetur, in operatione sua plane independens est; ergo etiam independens est in suo esse, quia operari sequi- **20.**

tur esse. — *Denique* iterum paulo aliter; Intellectio subsistens, quae mutat, quin mutetur, independens est et autonoma ut est operatio; ergo est etiam independens et autonoma est quoad esse, quia esse et operari in intellectione subsistente idem sunt.

21. ***2. Ex eo, quod aliis quoque perfectionibus Deo propriis motor immobilis insignitus est.*** — Verum non tantum ad aseitatem hoc argumentum ducit, sed etiam ad alias perfectiones, quae Deo ut enti personali absolute propriae sunt v. g. ad infinitatem. Etenim *primo* intellectio subsistens et independens ab omni alia re attingit verum, prouti et quia est verum i. e. nihil aliud ad eius cognitionem requiritur, nisi ut obiectum sit verum; qui autem attingit verum ut verum, attingit omne verum, proinde infinitam veritatem et sic est intellectio infinita. Et quidem infinita est non tantum sub ratione intellectionis, sed etiam sub ratione entitatis; etenim primo operatio sequitur esse; secundo intelligere et esse idem sunt in intellectione subsistente; tertio idem hoc modo patet: Intellectio, quae omnia a se diversa attingit, quin ab ipsis influxum patiatur vel dependeat, omnia a se diversa in seipsa cognoscit tamquam in obiecto primario et formali, quia secus ab obiectis a se diversis dependeret et specificaretur. Iam autem obiectum primarium et formale cognitionis omnium diversarum veritatum non potest esse nisi ens, quod in se continet eminenter omnia obiecta a se diversa, quod proinde est causa exemplaris omnium. Atqui tale ens profecto infinitum est; ergo. — *Deinde* intellectionem subsistentem, substantialem necessario esse increatam et infinitam etiam hac ratione patet. Substantia spiritualis omnis, cum sit simplex, essentialiter quoad ipsam substantiam immutabilis est; finita autem cognitio essentialiter mutabilis est; etenim cum non omne verum simul complectatur, in ipsa progressus et mutatio possibilis est; nulla igitur finita cognitio haberi potest, quae cum ipsa substantia identica sit; ergo.

22. *Excipiat* aliquis contra hoc argumentum, non quidem possibilem esse substantiam finitam, quae identica sit cum actuali cognitione omnis veri; verum cogitari tamen posse

substantiam finitam, quae identica esset cum cognitione cuiusdam ordinis veritatum; et proinde in tali cognitione non dari mutationem et progressum nisi quoad veritates, quae praeter illum ordinem sunt ideoque sub hoc respectu accidentalem cognitionem oriri. At vero, quis non videat, talem positionem esse prorsus arbitrariam et absurdam Non enim in una eademque substantia duo modi cognoscendi plane diversi admitti possunt, unus substantialis, alter accidentalis. Ceterum in tali arbitraria positione rediret quaestio supra agitata, quaenam sit causa adaequata illius mutationis vel illius cognitionis accidentalis i. e. rediret tota argumentatio supra instituta.

Igitur manet, quod dictum est: Motor immobilis in ordine **23.** cognitionis vel cognitio subsistens necessario est ens substantiale, infinitum, ens a se, intelligens: Deus personalis. Eodem plane modo, quo ex intellectuali mutatione ad intellectionem subsistentem conclusimus, ex mutationibus voluntatis concluditur, etiam in hoc ordine actionum haberi motorem immobilem, volitionem substantialem et subsistentem, amorem subsistentem, qui est Deus personalis. Posset alicui videri, demonstrandum praeterea esse, amorem subsistentem esse identicum cum intellectione subsistente etc. Sed hoc non pertinet ad demonstrationem existentiae Dei, sed potius ad demonstrationem unitatis Dei.

Corollarium.

Argumento expositio doctrina revelationis de **24.** ***Deo singulari modo illustratur.*** — Videlicet hoc argumento ad ea attributa substantialia pervenitur, quae infinitam Dei perfectionem singulari modo designant atque etiam in fontibus revelationis multipliciter exhibentur: (cf. libr. sap., ev. S. Ioh., epist. S. Ioh.. Apocal., Pet. ep. 1. etc.). Etenim in iisdem Deus vocatur *sapientia;* et profecto sapiens est, ut ostensum est, non per sapientiam aliquam communicatam, inhaerentem, accidentalem, verum ipsa eius essentia sapientia est infinita, substantia eius est plenitudo sapientiae. — Dicitur

9*

deinde ibidem *vita*. Vita eo perfectior est, quo magis est independens ab extrinsecus, quo magis interna viventi; iam autem ex nostro argumento clare elucet, vitam Dei tamquam primi motoris immobilis ab omnibus aliis esse absolute independentem et ipsi prorsus internam; etenim identica est cum ipso esse increato: in seipsa habet rationem, finem atque perfectionem suam. Profecto Deus est vita. — Deus *veritas* est. Veritas enim consistit in adaequatione cognitionis cum obiecto; iam vero haec adaequatio in cognitione divina est maxima, quae cogitari potest; est identitas. Videlicet, ut dictum est, obiectum formale et primarium cognitionis divinae, in quo omnia alia cognoscuntur, nihil aliud est, quam ipsa essentia divina; atque cognitio eius nihil etiam aliud est, nisi substantia eius, quae in se ipsa habet rationem suam adaequatam, cum sit motor ille primus immobilis. Deus igitur est infinita intellectio et infinita intelligibilitas per identitatem. Et ipsa veritas. — Denique dicitur Deus *caritas*; atque haec etiam denominatio facto argumento explicatur. Caritas vel amor eo perfectior est, quo magis independens est atque internus, quo magis unit amantem cum amato. Iamvero amor Dei atque obiectum formale et primarium eiusdem unum idemque sunt; est praeterea omnino internus et independens, quia ipsa eius essentia est; semetipsum amat infinite propter se et omnia alia tantum in se ipso et propter semetipsum. Obiectum amoris, actus amoris, subiectum vel principium amoris: haec omnia in Deo unum idemque sunt; est igitur amor subsistens. „*Deus caritas est*“ inquit S. Ioannes. Et *S. Irenaeus* dicit: „Totus est cogitatio, totus voluntas, totus mens, totus lux, totus oculus, totus auditus, totus fons omnium bonorum“ (Lib. 1. c, 12. n. 2.). Et *Ps. Dionysius* Deum vocat vitam, lucem, caritatem, vitam ipsam, sapientiam ipsam, bonitatem ipsam (De div. nom. c. 2, 4). Per ipsum, ut per motorem immobilem, omnia viventia vivunt, omnia cognoscentia cognoscunt, omnia amantia amant. „*In ipso*, inquit Apostolus, *vivimus et movemur et sumus*“. (Act. 17, 28.).

Thesis 8. Existentia Dei aliis insuper argumentis metaphysicis certo demonstratur.

Declaratio.

1. ***Argumentorum metaphysicorum brevis conspectus.*** — Argumentum, quod in praecedenti thesi expositum est, *cinesiologicum* audit, quia ex cinesiologia sive ex doctrina de motu (κίνησις) derivatur. Alterum argumentum metaphysicum ex effectione vel contingentia vel abalietate rerum ad primam causam, ens a se et necessarium concludit, et vocatur *cosmologicum*, quia ex doctrina de mundo imprimis visibili (κοσμολογία) desumitur. Succedit tamquam tertium argumentum metaphysicum illud, quod ex gradibus perfectionum vel etiam ex individualitate sive communione entium petitur. Quod *henologicum* (ἕν) vocatur, sive quia eo omnia ad unum principium entis revocantur, sive omnia inter se communionem habent, sive quaecunque res propria individualitate instructa est; utpote quae omnia in eodem argumento considerantur. Denique quartum et ultimum argumentum ex ordine ideali procedit ideoque *ideologicum* appellatur. Quod ex ordine metaphysico, vel possibilibus, vel veritatibus, vel etiam cognitione existentiam Dei infert.

Haec argumenta omnia, sicuti quadantenus physica quoque et moralia iisdem fere principiis innituntur, imprimis principiis causalitatis et rationis sufficientis, atque cognata sunt; nihilominus distincte ea exponere praestat, tum ut in re gravissima diversis ingeniis diversa praesto sint argumenta, tum quia diversa argumenta diversas Dei perfectiones speciali modo illustrant, tum denique, quia si praecipua et diversa argumenta existentiae Dei accurate et distincte exponuntur, in ea expositione totus tractatus de Deo uno vel integra theodicea velut in nuce continetur ita ut inde cetera inquirenda ad corollariorum instar pleraque fere consequantur.

Demonstratio.

2. ***1. Argumentum cosmologicum.*** — Pluribus formis argumentum cosmologicum proponi potest; ex quibus propter easdem rationes, quibus distincta diversorum argumentorum propositio commendatur, nonnullas eligere atque explicare praestat. Itaque

1) Probatur existentia Dei ex ordine causarum efficientium. — In hoc mundo existunt aliquae res manifestissime causatae, ut v. g. hic homo, hic leo, haec planta et ita porro plures aliae. Etenim hae res, cum ante aliquod tempus nondum erant, nunc sunt proindeque in se rationem sufficientem suae existentiae non habent. Praeterea diversae illae res ex certis causis, ut homo ab homine, leo a leone, planta a planta processerunt. Atqui ratio adaequata harum rerum, puta huius hominis Petri, non habetur in causa univoca (i.e. causa eiusdem speciei ac effectus) immediata, a qua est ortus, videlicet in patre, quia etiam hic ab alio parente generatus est. Sed neque in serie ascendente eiusdem speciei ratio adaequate sufficiens invenitur. Etenim illa series aut finita aut infinita est; si infinita dicatur series ascendentium, in qua omnes generati sint, absurdum ponitur, quia praeter omnes homines nullus alius homo est et sic non esset, a quo generati sint; ergo illa series finita est vel saltem aliquis homo est, qui non est generatus, sed causatus ab aliquo, qui homo non est; neque enim a se potest esse, qui cum aliis causatis eandem naturam specificam habet. Iamvero illa causa hominis non generati iterum aut producta est aut improducta; si producta ponatur, quaestio redit, a quo producta sit; sistendum ergo tandem aliquando est in causa improducta; neque enim omnia producta esse possunt, quia iam nihil esset, a quo sint producta. Ergo existit causa incausata, quae ultimo hominem produxit proindeque eius perfectionem eminenter in se continet. Ergo existit ens a se, intelligens, volens, spirituale, personale. Tale autem ens est Deus. Existit ergo Deus.

3. *2) Item ex ordine causarum efficientium paulo aliter et ratione magis universali.* — Certum est, multa existere;

ergo aut omnia, quae existunt, facta sunt, aut aliquod ens existit improductum; atqui absurdum est omnia, quae existunt, facta esse; ergo existit ens improductum tale autem ens est Deus; existit ergo Deus. — Consequentiae huius argumenti omnes sunt legitimae; prima propositio vel antecedens ipsa experientia evidens est; restat igitur, ut utraque minor probetur. Itaque

Probatur propositio minor prima, scilicet non omnia, quae existunt, facta esse. Etenim

a) Quod factum est, in se rationem sufficientem suae existentiae non habet; si igitur omnia facta essent, omnia rationem sufficientem suae existentiae in aliquo ente vel in collectione entium haberent, quae ipsa rationem sufficientem suae existentiae non habent. Atqui repugnat in terminis, ut aliquod sit ratio sufficiens alterius, quod non est ratio sufficiens sui ipsius; nihil enim potest aliis communicare, quod ipsum non habet. Ergo repugnat, ut omnia producta sint.

b) Si omnia producta esse ponantur, aut dicitur aliquid 4.
semetipsum produxisse, aut diversa se invicem vel in circulum produxisse, aut ad infinitam seriem productorum provocatur. Atqui nihil horum nisi absurde dici potest. Ergo non omnia producta sunt. — Maior est clara, minor vero probatur. Videlicet *primo* quam absurdum sit aliquid semetipsum producere, iam supra explicatum est et per se patet. — *Deinde* item nequeunt diversa se invicem vel in circulum producere, ita scilicet ut A producat B et B producat C et C producat A. Etenim hoc modo unum ens relate ad aliud sub eodem respectu simul natura prius et posterius esset; v. g. C esset natura prius quam A, quia est causa eiusdem: simul autem idem C esset natura posterius quam A, quia C immediate a B producitur ideoque mediate ab A pendet. Insuper hoc modo A mediate semetipsum efficeret, quod absurdum est. — *Denique* neque ad processum in infinitum vel seriem infinitam provocari potest. Etsi enim multitudo entium factorum ponatur actu infinita, nihilominus extra seriem omnium factorum non est aliud ens factum, et sic, nisi ens infectum existat, nihil est, a quo omnia facta sint. Aliis verbis: Etiam

in serie infinita entium productorum unumquodque neque in se neque in alio rationem sufficientem habet: ergo nec tota collectio; haec enim illatio ex singulis ad totam collectionem evidenter valet, quia praedicatum singulis vi essentiae non autem quatenus partes collectionis sunt, convenire aperte perspicitur. Ergo.

5. *Probatur propositio minor secunda,* sc. ens improductum esse Deum. Etenim, cum inter entia producta sint entia spiritualia, intelligentia, volentia, personalia; ens improductum quoque, quod eorum causa ultima et adaequata est, consequenter debet esse spirituale, intelligens, volens, personale: quia nihil in effectu est, quod in causa adaequata sive formaliter sive eminenter non inveniatur. Atqui ens improductum vel a se, spirituale, intelligens, volens, personale, quod entium productorum causa est, ab omnibus vocatur Deus. Ergo ens improductum Deus est; existit ergo Deus.

6. *3) Ex contingentia rerum.* — Existunt entia temporalia et contingentia; ergo existit ens aeternum et necessarium. Atqui ens aeternum et necessarium est Deus. Proinde existit Deus.

Probatur antecedens: Videlicet multa entia ut plantae, bruta, actus intellectus, actus voluntatis et plura alia oriuntur et pereunt; quod autem tale est, temporale est et contingenter sane existit. Praeterea talia entia ex conceptu suo obiectivo vel essentia sua aeque posse existere et non existere sive ad existentiam vel non-existentiam indifferentia esse facile intelliguntur. Quae autem eiusmodi sunt, contingenter existunt. Ergo.

Probatur consequentia primae illàtionis: sc. a) existit ergo ens aeternum. Etenim si aliquod ens non est aeternum vel non existit semper, aliquando nihil fuit; si autem aliquando nihil fuit, nihil unquam potuit oriri, quia ex nihilo nihil fit neque res, quae oriuntur, semetipsas efficere possunt. Ergo, quia res existunt, aliquid semper fuit et proinde existit ens aeternum. b) Existit etiam ens necessarium. Nimirum ens aeternum quod sit causa adaequata temporalium et

contingentium, debet ipsum esse necessarium; etenim ens contingens non potest esse ultima et adaequata causa contingentium, quia quod sibimetipsi non est ratio sufficiens, neque aliorum ratio sufficiens esse potest; ens autem contingens rationem sufficientem suae existentiae in se non habet; ergo existit ens aeternum et necessarium.

Probatur minor ultimae illationis argumenti propositi, 7.
scilicet: Ens aeternum et necessarium est Deus. Etenim tale ens est spirituale, quia inter effectus eius contingentes entia spiritualia inveniuntur, ut saltem actus intellectus et voluntatis; praeterea est creator, quia, cum totum esse entium contingentium sit contingens, haec quoad totum suum esse ab illo pendent. Atqui ens aeternum et necessarium, quod simul spirituale et creator est, ab omnibus habetur Deus. Ergo ens illud aeternum et necessarium est Deus. Existit ergo Deus.

4) Ex contingentia alio modo. Non omnia entia finita 8.
existunt, quae intrinsecus possibilia sunt existere; sic v. g. existere possent indefinite plura mineralia, plures plantae, plura bruta, plures homines. Ergo ea, quae existunt entia finita, non eo ipso existunt, quod intrinsecus possibilia sunt, vel, cum interna possibilitas cum essentia convertatur, entia finita existentia non existunt vi essentiae suae. Consequentia evidens est, quia secus omnia possibilia existere deberent vel saltem ea, quae cum existentibus comparata eandem vel maiorem perfectionem essentialem habent. Atqui entia, quae non vi essentiae suae existunt, vel immediate vel mediate creata sunt. Ergo, quia non omnia possunt esse creata, existit ens, quod in ipsa sua essentia rationem suae existentiae habet, et quod est causa creans omnium entium existentium finitorum et contingentium. Tale autem ens insuper necessario est intelligens, liberum, personale: tum quia ex possibilibus elegit atque haec existentia donavit, illa autem in mera possibilitate reliquit, tum quia inter alia hominem intelligentem, liberum, personalem creavit. Atqui ens per essentiam suam existens creans, intelligens, liberum, personale ab omnibus habetur Deus. Existit ergo Deus.

9. ***2. Argumentum henologicum.*** — Hoc quoque argumentum, quod pulchritudine et sublimitate excellit, variis formis exponi potest, ex quibus, quae magis placent atque simul faciliores et clariores sunt, evolvendae eliguntur. Itaque hoc genere argumentationis existentia Dei

1) Probatur ex diversis gradibus perfectionis. — Nimirum diversae perfectiones, quae in rebus sunt, in duplici differentia inveniuntur: Quaedam in indivisibili consistunt nec maius aut minus suscipiunt; atque hae sunt perfectiones singulas species constituentes, quae iam ab Aristotele numeris, ut binario, ternario, quaternario etc. comparantur; quemadmodum enim, si binario aliquid additur, ratio binarii perit. ita quoque, si rationibus speciem constituentibus aliquid addas vel demas, species perit et in aliam mutatur; quare v. g. aliquod ens aut homo est aut non est; in ipsa autem essentia humana plus vel minus non habetur ideoque unus homo essentialiter non est magis homo, quam alius. — Contra autem aliae perfectiones sunt, quae maius et minus vel diversos gradus in eadem ratione admittunt sive sint perfectiones accidentales ut vita, cognitio, intellectio, sapientia, sive attributa transcendentalia, ut bonitas, veritas, unitas, entitas. — Praeterea autem in alia adhuc duplici differentia perfectiones inveniuntur, quas in rebus contemplamur: Videlicet quaedam in conceptu suo limitem vel defectum includunt, ut sunt albedo, color, vegetatio, sensatio, ratiocinatio; quare mixtae vocantur. Aliae autem ab omni limitatione vel imperfectione praescindunt, ut sunt vita, cognitio, intellectio, bonitas, pulchritudo aliaeque, atque perfectiones purae vel simplices vocantur.

10. *Iam his suppositis commode argumentum struitur ex perfectionibus puris,* quae secundum maius et minus in rebus inveniuntur: Existunt in rebus diversi gradus diversarum perfectionum: bonitatis, veritatis, entitatis vel vitae, cognitionis, intellectionis, sapientiae, sanctitatis. Atqui ens, in quo perfectio aliqua minorata invenitur, eam per essentiam suam non habet; etenim quod aliquid per essentiam habet vel quod essentiam alicuius entis constituit, in eo non invenitur limitatum et mi-

noratum, sed plene et perfecte inest. Quod facile liquet: nam primo spectata essentia unus homo non est magis homo quam alius; sed unusquisque tum Petrus tum Paulus tum Andreas plene et perfecte homo est; praeterea qui per essentiam suam est sapientia, in eo sane nullus sapientiae defectus inveniri potest, quia secus dicendum foret, ipsam sapientiam insipientem esse, quo nihil magis absurdum cogitari potest. Ergo bonitas, veritas, entitas, vita, cognitio, intellectio, sapientia, sanctitas in omnibus illis entibus, in quibus minoratae inveniuntur, contingentes et participatae sunt. Ergo tandem aliquando rationem sufficientem non habent nisi in ente, quod est ipsa veritas, bonitas, entitas, cognitio, intellectio, sapientia, sanctitas. Tale autem ens infinitum est; etenim illae perfectiones purae tantum abest, ut limitationem vel imperfectionem dicant, ut eam omnem potius excludant.

Existit ergo ens a se et infinitum, quod est ipsa bonitas et veritas, vita et cognitio per essentiam, subsistens intellectio, sapientia, sanctitas necnon creator omnium, qui has perfectiones participant. Atqui tale ens ex omnium consensu Deus est. Existit ergo Deus.

11. 2) *Ex gradibus τοῦ esse.* — Si praetermissis aliis perfectionibus solum esse consideretur, hac ratione argumentari licet. Existunt entia finita; atqui ens finitum non est ens existens per essentiam suam; ergo entia finita ab ente infinito in existentiam posita sunt, quod est ens existens per essentiam vel ipsum esse. *Probatur minor.* Etenim ens existens per essentiam suam necessario infinitum est. Videlicet quod aliquid vi essentiae suae habet, id non est vel non habet in gradu minorato sed plene et perfecte. Sic unus homo non est magis vel minus homo, quam alius, sed magis sapiens, bonus, pulcher et ita porro. Ens igitur, quod vi essentiae suae habet esse vel quod est ipsum esse, esse habet plene et perfecte; quod autem esse plene et perfecte habet infinitum est; etenim tale ens limitaretur aut efficienter aut formaliter; atqui non efficienter, quia tamquam ens a se ab omnibus aliis independens est; neque formaliter, quia ipsum esse tantum abest, ut dicat limitationem, ut potius omnem

limitationem, utpote quae dicit non-esse, prorsus excludat.

Ergo existit, ens infinitum, ens existens per essentiam vel ipsum esse, ens creator omnium entium finitorum; quod insuper tum quia creator ceterorum tum quia infinitum est, intelligentia, libertate, personalitate gaudet. Atqui tale ens est Deus. Existit ergo Deus.

12. *Excipiatur* forte contra hanc et praecedentem formam argumenti, ea ratione albedinem quoque subsistentem demonstrari posse. — *R. n.* prorsus. Albedo enim non est perfectio pura sed mixta, quare albedo subsistens repugnat. Recte autem sane ad ens concluditur, quod omnem perfectionem albedinis eminenter in se habeat.

Praeterea excipi possit, ex his demonstrationibus non satis patere, idem ens esse maxime ens et maxime sapientiam et maxime bonitatem aliasque perfectiones, vel aliis verbis unitatem Dei non satis elucere. — *R.* Unitas Dei infra ex professo demonstrabitur; ceterum quod est maxime ens, idem quoque esse v. g. maxime bonum, maxime sapiens, evidens est.

13. *3) Ex individualitate rerum comparata cum existentia earum.* — Scilicet huc accommodari potest ratio, qua *S. Thomas* (c. g. l. 2. c. 15. n. 7.) creationem mundi probat necnon alibi (ib. l, 1. c. 42. n. 10.) unitatem Dei demonstrat. Argumentum vero ita efformatur: Quemadmodum id, quod specificam rerum essentiam constituit, non est constituens essentiam aliarum rerum extra illam speciem, ita id, quod individualem essentiam alicuius entis constituit, non potest constitutere aliam essentiam individualem ullam; etenim essentia individualis vel individualitas praecise illud est, quod rem aliquam in suo proprio esse constituit atque ab omnibus aliis discernit. Proinde si aliquid in pluribus invenitur, non potest ullo modo constituere individualem essentiam omnium illorum: ergo aut omnibus ad essentiam individualem accedit aut omnibus excepto uno. Iamvero non potest omnibus ad essentiam individualem accedere; nam id quod ad essentiam individualem accedit vel praeter eam est, contingenter ad eam

se habet proindeque ab alio ente causatum est; non possunt autem omnia esse causata. Ergo esse vel existere unius tantum entis constituit essentiam individualem atque hoc ens per essentiam suam individualem existens simul omnium aliorum entium causa est. Existit igitur aliquod ens unum ab omnibus aliis distinctum, quod per essentiam suam individualem existit vel est ipsum esse atque omnium, quae praeter ipsum sunt, creator est; atqui tale ens est Deus, existit ergo Deus.

4) Item ex eadem ratione paulo aliter. — Plura in mundo inveniuntur, quae existunt quidem, sed ita tamen, ut existere ad essentiam eorum specificam vel individualem non pertineat; etenim conveniunt in eo quod existunt, in essentia autem alia tum specifica tum individuali, alia saltem individuali differunt; insuper sine repugnantia ut non-existentia cogitari possunt. Ergo essentia eorum tum specifica tum individualis ab existentia distinguitur proindeque habent solum existentiam vel contingenter existunt. Iamvero entia, quae eiusmodi sunt, in se rationem sufficientem non habent proindeque causata sunt ab ente, cuius essentia est existere, cui existentia non est contingens, sed necessaria. Ergo existit ens, quod est ipsum esse, ens necessarium et creator; tale autem ens est Deus, existit ergo Deus. 14.

Excipi potest, rationem in hoc argumento adhibitam ad Pantheismum perducere; scilicet ita argui potest: Deo convenit existentia secundum individualitatem; atqui quod alicui secundum individualitatem convenit, in aliis non invenitur; ergo solus Deus existit proindeque omnia existentia Deus sunt. — *R. n.* antecedens; ad probat *c.* mai.; *d.* min. Quod alicui secundum individualitatem convenit, in aliis non invenitur ut item individualitatem constituens *c.* neque in aliis invenitur ut accedens ad individualitatem *n.*

3. Argumentum ideologicum. — Quod iam exponendum est, argumentum ideologicum, subtile quidem est ac paulo difficilius et a quibusdam etiam catholicis auctoribus an validum sit nonnunquam dubitatur. Verum iis formis proponi potest, quae omnem legitimam exceptionem effugere 15.

videntur, atque insuper tam egregie infinitam Dei perfectionem illustrat, ut eius expositio praetermitti nequeat. Duplici autem praesertim via ex ordine ideali existentia Dei demonstratur: primo ex possibilibus, secundo ex harmonia inter esse et intelligere; ad quam duplicem viam formae argumenti pertinent, quae subiiciuntur. Itaque existentia Dei demonstratur.

16 *1) Ex possibilibus.* — *Praenotanda quaedam sunt,* priusquam ipsum argumentum struatur. Et *primo quidem considerandum est,* quid proprie possibile intelligatur. Possibile igitur illud est, quod existere potest. Dicitur autem possibile aut praecisive et exprimitur capacitas existendi abstractione facta ab actuali existentia, sive haec adest sive non; aut privative dicitur et exprimitur sola capacitas existendi exclusa actuali existentia. In sequenti expositione possibilia imprimis privative spectantur. Possibilitas alia est interna, quae est ipsa essentia rei, quatenus notae eius constituentes repugnantiam non includunt; alia est externa, quae in eo est, ut causa habeatur, quae rem producere possit. In argumento struendo de possibilitate interna agitur.

17. *Secundo notandum est,* possibile esse ens reale. Etenim non existit quidem, verumtamen ab eo, quod absolute nihil est, penitus differt. Scilicet imprimis nihilum essentiam non habet neque existere potest, cum possibile eam habeat atque existere possit. Quare ulterius possibilia ab invicem positive differunt, nihilum autem a nihilo non differt. Praeterea possibilia per se ipsa obiectum verae cognitionis sunt; veritas autem est adaequatio inter intellectum et ens: ergo possibilia sunt entia, non vero nihil. Insuper possibilia intellectum nostrum regunt; non enim quascunque notas pro lubitu in unam essentiam componere possumus, sed secundum certas regulas de ipsis cogitare et iudicare debemus, ut secundum principium contradictionis, identitatis, tertii comparati aliaque Intellectus autem per nihilum non regitur. Denique possibilia praerequisitum et fundamentum existentium esse intelliguntur, quod iterum nihilum esse nequit.

Tertio notandum est, possibilia esse aeterna, multitudine infinita, necessaria et immutabilia. Et aeterna quidem sunt non solum negative, quatenus a tempore abstrahunt, sed positive, quatenus in se apta sunt, ut quovis tempore existere et cognosci possint. Deinde multitudine vel actu vel potentia infinita sunt, quatenus nullus est numerus possibilium, extra quem alia possibilia non sint. Denique necessaria et immutabilia sunt, quod hac ratione explicat *Schiffini:* Possibilium immutabilitas „eadem est ac ipsa necessitas connexionis inter praedicata rei essentialia, quaeque huc tandem redit, ut praedicata, quae essentiam cuiusque constituunt, nequeant non esse de ratione seu intelligibilitate subiecti, quod talem essentiam habet. Haec porro necessitas vel spectari potest in solo ordine intelligibilitatis vel in ordine actualitatis seu existentiae realis. Primo modo inspecta non est hypothetica, sed absoluta. Quod enim praedicata essentialia sint de ratione huius subiecti, nempe quod huius subiecti essentia secundum haec praedicata sit intelligibilis et non secundum alia, est profecto independens a quacunque hypothesi contingenti. Potest utique ab aliqua hypothesi huiusmodi pendere, quod res actu sit necne, sed, ut patet, in hoc casu non spectatur praedicatum, prout simpliciter dicitur esse de ratione huius subiecti, sed prout actu invenitur in hoc subiecto iam existenti. Ex hoc autem consequitur alius modus necessitatis, hypotheticae nimirum, quae rebus convenit in ordine actualitatis: et hoc probe notandum est. Nimirum absolute necessarium est, v. g. hominem hac constare essentia et non alia, animalitate scil. et rationalitate. Hinc vero consequitur etiam, quod supposita alicuius hominis existentia de hoc homine physice existenti verificentur illae omnes proprietates, quae sunt de ratione hominis. Quare haec necessitas recte dicitur hypothetica, quippe cum subaudiat hypothesin existentiae hominis. Patet autem hanc distinctionem duplicis necessitatis modo expositae non habere locum nisi in ente contingenti, in quo essentia est aliud ab esse, non vere in ente necessario, cuius essentia est esse, ac propterea est omni modo necessarium“ (Pr. ph. n. 482). 18.

19. *Ex his positis ita argumentari licet.* Possibilia, utpote quae quamvis non existant, realitatem tamen aliquam habent, rationem sufficientem habere debent. Atqui rationem sufficientem non habent in semetipsis neque in intellectu nostro, neque in rebus existentibus finitis et contingentibus. Ergo ratio eorum sufficiens non invenitur nisi in ente existente aeterno, necessario, immutabili, infinito; atqui tale ens est Deus; existit ergo Deus. — In hoc argumento maior videtur esse evidens; consequentia quoque manifesta est, neque dubitari potest de ultima propositione minori; dubium igitur solum circa primam propositionem minorem versari potest. Itaque

20. *Probatur prima propositio minor.* Et quidem a) Possibilia non habent rationem sufficientem in semetipsis. Etenim *primo* possibilia sub duplici respectu finita sunt, scilicet tum ratione essentiae limitatae, tum ex formali ratione possibilitatis vel quia existentia ipsis deest. Atqui ens finitum in semetipso rationem non habet; ergo. Neque dici potest, finita possibilia forte in ente infinito possibili, hoc autem in semetipso rationem sufficientem habere; etenim *primo* dici potest ens infinitum mere possibile repugnare, cum perfectio existentiae ei desit *praeterea* vero rationem sufficientem vel fundamentum possibilium debere esse aliquod ens existens, inde praesertim manifestum est, quia ut immutabiles normae tum in mundum physicum externum, tum in intellectum nostrum influxum exercent; hoc enim esse non posset, nisi aliqua ratione in ordine existentiae inveniantur; cum autem possibilia in se propriam existentiam non habeant, in aliquo ente existente fundari debent.

21. b) Possibilia neque in intellectu nostro rationem sufficientem habent. Nimirum *primo* intellectus noster a possibilibus pendet tamquam a norma, cui plane subiectus est. *Praeterea* intellectus noster est contingens, mutabilis, temporalis, finitus, dum possibilia econtra necessaria, immutabilia, aeterna, multitudine infinita esse intelliguntur. *Denique* si possibilia ut obiecta intellectus spectantur, ab eo supponuntur non autem fiunt, quare etiam unum idemque possibile a pluribus cognoscitur et unum tamen manet.

c) Denique possibilia neque in rebus huius mundi visi- 22.
bilibus rationem sufficientem habent. Etenim *primo* praeter res existentes aliae sine fine plures et perfectiores possibiles sunt; perfectius autem in imperfectiori fundari non potest. *Deinde* res huius mundi existentes contingentes, mutabiles, temporales, finitae sunt, dum econtra possibilia, ut dictum est, aeternitate, necessitate, immutabilitate, infinitate secundum multitudinem insignita sunt. *Denique* res existentes in fieri et esse a possibilibus dominantur, ita ut nihil nisi secundum regulas, quae ex essentia possibilium fluunt, unquam sit vel fiat. V. g. omnis triangulus existens omnia illa theoremata servat, quae in essentia possibili trianguli ab aeterno conclusa sunt; et omnis homo existens secundum leges est et agit, quae in essentia hominis possibilis ab aeterno continentur; ergo.

Notandum vix est expresse, argumentum expositum ab argumento ontologico prorsus discriminari; quia hoc per solam analysim notionis entis infiniti procedit, illud autem totum in principio rationis sufficientis innititur.

2) *Ex harmonia inter esse et intelligere.* — *Praeno-* 23.
tanda est ante ipsum argumentum distinctio inter duplex esse, quod res habent vel saltem habere possunt; primo habent esse *reale,* quatenus independenter a nostra cognitione in ordine physico subsistunt; et secundo esse *ideale* habent, quatenus per cognitionem in subiecto cognoscente sunt. Quod duplex esse discernendum esse, manifestum sane est. Qui enim esse rerum extra mentem reale neget, contra omnem evidentiam in Subiectivismum vel Nihilismum impingit. Neque etiam esse rerum ideale ab esse earum reali diversum ullatenus negari potest; scilicet cum res a nobis cognoscuntur, in nobis aliquod novum esse acquirunt, in intellectu nostro quasi reproducuntur; verum sane non secundum esse physicum, sed secundum repraesentationem vel similitudinem intentionalem in mente cognoscente per cognitionem sunt.

Quibus suppositis satis commode demonstratio intelligitur. Videlicet harmonia essentialis intercedit inter ordinem realem et idealem vel inter esse rerum reale et ideale. Haec autem harmonia pendet tum ab essentiali destinatione rerum, sese

communicandi intellectui vel existendi modo intentionali in intellectu, tum ab essentiali determinatione entis intelligentis vel intellectus, repraesentandi res vel easdem in se suscipiendi secundum esse earumdem intentionale. Aliis verbis veritas ontologica et veritas logica ad invicem essentialiter relatae sunt ita, ut altera in altera complementum suum habeat. Atqui quae ea ratione ad invicem relata sunt, in semetipsis rationem sufficientem non habent, quia incompleta, imperfecta, dependentia sunt. Ergo ut rationem sufficientem postulant aliquod ens, in quo dualismus ille inter esse et intelligere sit sublatus, in quo igitur veritas ontologica et veritas logica sit unum idemque.

24. Iamvero tale ens, cum absolutum pantheisticum, imprimis propter evidens reale discrimen inter intellectionem et res externas existentes, evidenter absurdum sit, *primo* est veritas subsistens i. e. per identitatem realem est intellectio et obiectum eius primarium i. e. essentia eius, atque in obiecto primario prius cognito omnia a se diversa cognoscit; secus enim ille dualismus, cuius ratio sufficiens quaeritur, non aufferretur. Quod autem eiusmodi est, vel formaliter vel eminenter omnia, quae rationem entis habent, in se continere debet. *Secundo* idem ens intellectio quoque subsistens est i. e. per identitatem est ens et intellectio vel aliis verbis: intellectio eius non est accidens realiter distinctum, sed ipsa eius substantia, quia secus iterum ille dualismus explicandus et removendus remaneret. *Denique tertio* est causa suprema vel principium ultimum cuiusvis entis intelligentis et rerum omnium, quae sunt; quia cum harmonia illa explicanda rebus interna et essentialis sit, non potest quisquam huius harmoniae causa esse, quin ipsarum rerum causa sit. Atqui ens, quod est veritas subsistens et causa exemplaris omnium, necnon intellectio subsistens atque ultimum principium cuiusvis entis intelligentis simulque rerum omnium, Deus est. Ergo Deus existit.

25. *3) Ex eadem harmonia brevius.* — Quod non simul est esse reale atque ideale, in potentia atque imperfectum est; atqui quod in potentia vel imperfectum est, nonnisi in eo,

quod plane actu et perfectum est, rationem sufficientem adaequatam habet. Ergo entia, quae non simul esse reale et ideale sunt, rationem sufficientem non habent nisi in ente, quod simul vel per identitatem est esse reale et ideale. Iamvero tale ens tum est actus purus intelligendi, tum omnia, quae sunt, eminenter in se continet, tum denique omnis veritatis ontologicae et logicae i. e. omnis entitatis et cognitionis causa ultima. Atqui ens eiusmodi sane Deus est. Existit ergo Deus.

4) Item ex eadem ratione paulo aliter. — Actus intel- **26.**
lectus nostri a duplici principio pendet i. e. ab ipso intellectu a quo habet, ut sit actus vitalis, et ab obiecto, a quo habet, ut haec intentionalis repraesentatio et non alia sit. Quod SS. Patrum necnon Scholasticorum adagium exprimit: A cognoscente et cognito paritur notitia. Iamvero illa unitas cum dependentia coniuncta intellectus et obiecti eius non explicatur, quamdiu realis inter intellectum et obiectum eius distinctio intercedit. Ergo intellectus aliquis existit, qui cum obiecto suo identicus sit. Atqui talis intellectus non habetur nisi in ente aliquo, quod intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit. Tale vero ens solum illud est, cuius essentia causa exemplaris omnium proindeque infinita est. Ergo veritas subsistens, causa exemplaris omnium, ens infinitum existit; ergo Deus existit.

5) Denique iterum ex eadem ratione aliter. — Iisdem legibus **27.**
subiacet et esse et intelligere; scilicet principium contradictionis, principium: totum est maius sua parte, principium causalitatis et cetera principia metaphysica aeterna, necessaria, immutabilia tum intellectui tum rebus dominantur. Iamvero *primo* horum principiorum atque harmoniae inter intellectum et res existentes inde consequentis ratio sufficiens non invenitur in intellectu nostro: nam intellectus iisdem principiis regitur et subest; eadem insuper principia aeterna sunt et necessaria et immutabilia, dum intellectus noster temporalis, contingens et mutabilis est; denique intellectus noster neque sui ipsius neque rerum causa est, quibus essentialiter illae leges insitae sunt. Neque vero *secundo* illorum principiorum et harmoniae ex iis inter res et

intellectum consequentis ratio sufficiens in rebus invenitur; nam esse rerum quoque ab illis principiis regitur et praeceditur; deinde temporales, mutabiles, contingentes sunt; denique neque suimetipsius neque intellectus causae sunt, quibus principia illa essentialiter insita sunt. Ergo principia illa et harmonia illa rationem sufficientem habent in ente aliquo, quod est aeternum, necessarium, immutabile necnon fundamentum ultimum omnis intellectus omniumque rerum. Atqui tale ens est Deus. Existit ergo Deus.

28. Cf. de argumento ideologico *Stentrup*, Synopsis de Deo uno th. 4; et opus maius eiusdem auctoris th. 7. *S. Thomas* quoque rationem argumentandi, quae in explanando argumento ideologico adhibita est, non obscure innuit: „Cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae, oportet, quod, quaecunque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum. Unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti vel scitum sit causa scientiae vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici, quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo . . . . Similiter non potest dici, quod utrumque ab una causa causetur . . . . Unde relinquitur, quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum scilicet eam a rebus accipimus. Sed scientia angelorum non est causata a rebus neque causa rerum, sed utrumque est ab una causa“ (De verit. q. 2. a. 14).

Scholion.

29. ***1. Argumenta theologica apud SS. Patres.*** — Argumenta pleraque metaphysica, quae supra exposita sunt, iam a SS. Patribus vel indigitata vel etiam praeformata, imo nonnulla satis fuse exposita sunt, ut iam supra dictum est. Sic *argumentum cinesiologicum* invenitur apud *Tertullianum* (ad nat. l. 2. n. 3), *Athanasium* (orat. c. gent. n. 36.), *I. Damascenum* (de fide orthod. l. 1. c. 3). *Argumentum*

cosmologicum a multis adhibetur, ut ab *Augustino* (Enarrat. in ps. 144. l. c. et in ps. 110), item *J. Damasceno* (l. c.), *Theodoro Abucara* (Disp. 1. cum Emeseno curs.), *Richardo Victorino* (De Trinit. l. 1. c. 8).

Argumentum henologicum deinde saepius proponit *Augu-* **30.**
stinus (ut v. g. de Trinit. l. 8. c. 3), *S. Anselmus* (Monol. cc. 1. 3. 4.) *S. Thomas* (S. th. 1 p. q. 2. a. 3.; C. g. l. 2. c. 15; S. th. 1 p. q. 65. a. 1). Audiatur v. g. *s. Anselmus*: „Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus; estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona, quaecunque bona sunt, an sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum, quia quaecunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur, per aliquid dicantur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligatur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. Nam quaecunque iusta dicuntur ad invicem sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis. Ergo cum certum sit, quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud . . . Sed quoniam iam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile, vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est cuncta esse bona, quidquid illud sit. Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud, quam quod ipsa sunt: et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, est aequale aut maius eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat, nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe

magnum. Est igitur unum aliquid summe magnum et summe bonum, id est summum omnium, quae sunt" (Monol. 1).

31. *Argumentum ideologicum* praedilectum fuit subtili atque profundo *S. Augustini* ingenio, quippe qui iterum iterumque idem innuit atque in opere imprimis de libero arbitrio (l. 2. c. 5. ss.) late evolvit. (Cf. de vera relig. c. 29 ss.; confess. l. 1. c. 6; l. 7. c. 17). Postquam loco citato in opere de libero arbitrio exposuit esse veritates aeternas, immutabiles, universales vel omnium mentium, hanc illationem instituit: „Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter. Omne autem, quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit . . . Hanc ergo veritatem, de qua iam diu loquimur, et in qua una tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse, quam mens nostra est, an aequalem mentibus nostris, an etiam inferiorem? Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa iudicaremus . . . Et de corporibus quidem sic iudicamus, cum dicimus minus candidum esse quam debuit, aut minus quadrum et multa similiter. De animis vero: minus aptus est, quam debeat, aut minus laetus aut minus lenis aut minus vehemens, sicut nostrorum morum se ratio tulerit. Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus; de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse: sed tantum ita esse cognoscens non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor. — Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam minus aliquando plus vident et ex hoc fatentur se esse mutabiles: cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus, sed integra et incorrupta et conversos

laetificet lumine et aversos puniat coecitate. — Quid quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, cum de illa nullo modo iudicare possumus? Dicimus enim: minus intelligit, quam debet, aut tantum, quantum debet, intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoveri atque inhaereri potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior" (c. 12). Et denique paulo inferius conclusionem imponit: „Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est; si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio instituta" (ib. c. 15). Ostendit itaque Augustinus primo esse veritates aeternas, immutabiles, universales; secundo declarat eas fundari in una aliqua summa et excellentissima veritate; tertio exponit hanc eandem veritatem esse multo superiorem et excellentiorem, quam mentem nostram; denique concludit, hanc ipsam veritatem Deum esse.

32. ***2. De distinctione inter causas per se et per accidens subordinatas.*** — Multi auctores ad exceptionem contra argumentum cosmologicum ex possibilitate seriei infinitae causarum finitarum petitam (cf. supra n. 4.) reponunt, omnem multitudinem actu infinitam plane repugnare. Ab hac responsione abstinere placuit, tum quia nullo modo necessaria est ad obiectionem illam expediendam, tum quia alicui propter auctoritatem doctorum, qui possibilitatem multitudinis actu infinitae argumentis non facile solvendis defendunt, eadem responsio inefficax videri posset. Sistendum igitur est in responsione supra data, quam etiam defensores possibilitatis multitudinis actu infinitae exhibent; sed iis eam terminis aliqui proponunt, qui explicatione aliqua indigent, ut iidem auctores intelligantur.

33. Iamvero *S. Thomas* hac ratione rem exponit: „In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se;

ut puta si causae, quae per se requiruntur ad aliquam effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae, quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex eget multis martellis per accidens, quia unus post alterum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile, quod homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine et a corpore elementari et a sole, et sic in infinitum" (S. th. 1 p. q. 46, a. 2. ad 8).

34. Itaque *primo* causa per se subordinata in quantum causa vel in ipso actu causandi a superiore causa dependet, causa vero per accidens subordinata non in quantum causa vel non in ipso actu causandi, sed quantum ad proprium fieri vel sub alio respectu ab alia causa dependet, ut v. g. filius a patre. *Hinc secundo* causa per se subordinata necessario simul cum concausa agit, cui est subordinata cuiusque concursum requirit; causa per accidens subordinata sine concursu causae, cui subordinata est, agere potest.

35. *Hinc intelligitur primo,* multitudinem causarum per se subordinatarum esse multitudinem rerum simul existentium, multitudinem vero causarum per accidens subordinatarum esse seriem causarum mere successivam. *Intelligitur secundo* multitudinem causarum per se subordinatarum nullo modo posse actu infinitam, quidquid est de multitudine causarum per accidens subordinatarum. Etenim ut argumentatur *Schiffini* argumentum ab Aristotele iam propositum explanans: „Si enim huiusmodi processus daretur, omnes causae praeter ultimam essent mediae, videlicet haberent aliam superiorem et aliam

inferiorem. Atqui si hoc, nulla omnino earum esset causa, quod repugnat hypothesi. Ratio est, quia in causis per se ordinatis, quemadmodum medium est causa ultimi, ita primum est causa medii. Atqui posito processu in infinitum, minime daretur causa prima; remota autem causa removetur effectus. Ergo in causis per se ordinatis nulla daretur causa media. Nec refert, quod unum vel plura media supponantur, finita vel infinita; quia modo habeant rationem medii, nequeunt esse causa omnium, sed solum ultimi aut posteriorum, ac propterea necessario egent aliquo superiori, quod medium non sit, et a quo pendeant in causando, ut recte notavit Scotus (1. D. 2. q. 2.): ‚Tota enim, inquit, universitas dependentium dependet, et a nullo illius universitatis" (Pr. ph. n. 787). Scilicet aliis verbis: Quantacunque ponatur series causarum per se subordinatarum sive in ipso actu causandi a superiore semper causa dependentium, nullo modo omnes sine fine in ipso actu causandi dependere possunt; sed necessario aliqua causa existit, quae in ipso actu causandi est independens et a qua motus in causas inferiores derivatur; causae enim per se subordinatae, utpote in actu causandi dependentes tandem aliquando rationem sufficientem non habent nisi in causa, quae in actu causandi est prorsus independens. Atqui talis causa independens eo ipso in illa serie causarum per se subordinatarum prima est, ante quam alia superior non habetur. Ergo in serie causarum per se subordinatarum, utpote in qua necessario prima et ultima habetur, regressus in infinitum prorsus absurdus est. — *Intelligitur tertio,* quidquid est de repugnantia multitudinis actu infinitae per se spectatae, evidenter saltem repugnare seriem actu infinitam etiam causarum contingentium per accidens subordinatarum, nisi existat aliqua causa prima et suprema et improducta. Etenim cum ens contingens quodvis vi essentiae rationem sufficientem non habeat nisi in ente a se et improducto, evidenter quoque series infinita talium entium rationem sufficientem nonnisi in eodem ente improducto et necessario habet.

Thesis 9. Existentia Dei argumentis physicis demonstratur.

Declaratio.

1. ***Argumentorum physicorum brevis conspectus.*** — Quemadmodum argumenta metaphysica plura discernuntur, ita ex rationibus physicis quoque non uno modo existentia Dei demonstrari potest. Et *primo* quidem facile demonstratur ex motu materiae vel potius ex indifferentia materiae ad motum vel quietem, quod argumentum commode *cinesiologicum physicum* vocari potest. *Alterum* argumentum ex ordine, qui in hoc mundo visibili conspicitur, commode derivatur. *Tertium* ex finalitate, quae in mundo viget, vel ex mutua inter causam efficientem et finalem relatione procedit: quod argumentum cum secundo valde cognatum est, quare utrumque simul uno nomine *teleologicum* (τέλος-finis) a multis designatur. Alii argumentum ex ordine mundano derivatum cosmologicum appellant nomen teleologici argumento ex finalitate petito reservantes. Succedit *quartum* argumentum *entropologicum* (τροπή-conversio), quod in lege physica entropiae a Clausio statuta innitur. *Quintum* est *biologicum* (βίος-vita), atque ex lege biologica, secundum quam vivum nonnisi ex vivente oritur, apte struitur. *Sextum* denique inter argumenta physica recenseri potest argumentum ex miraculis a Deo patratis derivatum, quod simul cum eo ex prophetis et aliis factis supernaturalibus petitum *thaumatologicum* (θαῦμα-miraculum) apte vocatur. Ex quibus argumentis tria priora accurate exponenda sunt, cetera vero in scholio adiecto breviter innuere satis erit.

Demonstratio.

2. ***1. Argumentum cinesiologicum physicum.*** — Argumentum istud cum illo ex rerum contingentia petito valde affine est, atque hac ratione efformari potest: Materia mundana ex se indifferens est ad motum vel quietem, ad hanc vel illam directionem motus, ad hanc vel illam

intensitatem motus, necnon ad hanc vel illam formam motus. Praeterea indifferens est ad hunc vel illum locum, ad hanc vel illam magnitudinem, formam vel figuram, ad hunc vel illum statum sive liquidum sive aëreum sive solidum; etenim ex una harum modificationum ad aliam transit proindeque nullam vi essentiae habet. Iamvero quod ea ratione indifferens est ad omnes illas modificationes, ab alio ente determinari debuit, ut in hac potius quam illa esset atque certum essendi modum obtineret. Ergo materia determinationi alterius entis subiacet. Hoc autem ens determinans materiam iterum materiale esse nequit; etenim de ente materiali materiam determinante tota quaestio rediret. *Ergo sistendum est in spiritu, qui causa sit materiam determinans.*

Praeterea vero hic spiritus determinans materiae causa 3.
creans quoque est. Materia enim, ut ex supradicta indifferentia facile patet, ens ab alio est. Videlicet quamvis materia ex se indifferens sit ad hanc vel illam modificationem et ad hunc vel illum inde resultantem statum, attamen cum existit, necessario in certo, concreto, determinato statu est. Si autem vi essentiae suae vel a se existeret, vel in nullo illorum statuum esset, quippe ad quos omnes indifferens est, vel in omnibus simul existeret, quia ad omnes aeque apta et propensa est. Atqui utraque disiunctionis pars aeque absurda est; etenim in omnibus simul esse non potest, quia manifesto se invicem excludunt; neque omni concreto statu carere potest, quia quidquid existit, necessario in determinatis adiunctis, determinato statu, determinato loco est; neque tandem vi essentiae in determinato statu esse potest, quia hoc essentia materiae non postulat et quia secus ex uno statu in alium transire non posset. Ergo materia existentiam quoque suam ab alio habet. Quare spiritus materiam determinans creator quoque eiusdem est.

Idem spiritus insuper liber est tum quia libertas naturae 4.
spiritualis essentiale attributum est, tum quia propter indifferentiam materiae ad diversos status determinatio eiusdem ad hunc potius quam illum statum in sola libertate deter-

minantis rationem sufficientem habet. Atqui spiritus materiam determinans et creans et liber Deus est. Existit ergo Deus.

Excipiatur forte primo alium posse esse spiritum creantem et alium ordinantem. — *R.* Etsi hoc absolute possibile sit, gratis tamen et inepte quoque asseritur. Etenim spiritus creator materiae propter absolutam huius ab illo dependentiam eiusdem materiae ordinator quoque saltem mediatus est.

Secundo excipi possit spiritum materiam determinantem ad instar animae humanae, ut principium vitae vegetativae est, tamquam principium materiam informans vel alio modo eam necessario determinans concipi posse. — *R.* Praetermissis aliis absurdis, quae in hac positione continentur, talis spiritus essentialiter ad materiam ordinaretur proindeque et ipse in alio spiritu rationem suam sufficientem haberet; proindeque facile argumentum restauratur.

5. ***2. Argumentum teleologicum ex ordine mundano derivatum.*** — Quod iam hoc loco exponendum est argumentum, existentiam Dei sub conceptu sapientissimi totius mundi visibilis ordinatoris demonstrat atque cum clarissima perspicuitate summam efficaciam ita coniungit, ut quamvis mentem sinceram sive rudem sive excultam percellat, permoveat atque ad assensum quasi rapiat. Quare apud omnes, qui de Deo agunt, valde celebratum est atque ad fines imprimis practicos utilissimum. Atque haec quidem omnia ex ipsa expositione satis elucebunt.

Iam summa argumenti his continetur: Quivis ordo constans et compositus alicuius intelligentiae effectus est. Atqui in mundo visibili mirabilis plane atque stupendus eiusmodi ordo conspicitur. Ergo summa quaedam intelligentia mundani ordinis causa est. Haec autem intelligentia Deus est. Existit ergo Deus. — Ut tota argumenti vis quadantenus percipiatur, singulae argumenti propositiones secundum ordinem demonstrandae sunt. Itaque

6. ***Probatur propositio prima:*** *Quivis ordo constans et compositus alicuius intelligentiae effectus est.* —

Ordo a *S. Augustino* definitur: *„parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio“* (De civit. Dei l. 19. c. 13). Itaque *primo* ordo aliquam pluralitatem terminorum postulat, qui ad invicem referantur; hoc enim verbis *parium dispariumque rerum* exprimitur. *Secundo* dicitur *sua cuique loca tribuens dispositio* atque his verbis ratio formalis et propria ordinis declaratur; ubi tamen animadvertendum est, nomen *loci* metaphysice accipiendum esse ita, ut designet v. g. temporis quoque certam mensuram vel, cum in spiritualibus quoque ordo vigeat, etiam spiritualem determinationem, qua unum ens ad aliud convenienter secundum quandam rationem referatur. Scilicet ordo multiplex discernitur, prout vel alia entia vel eadem alio modo ad invicem referuntur, ut *ordo logicus, ordo moralis, ordo physicus.* In sequenti autem expositione ordo physicus vel unice vel maxime consideratur, ad quem designandum aptissima est Augustini definitio. Porro quivis ordo essentialis et immutabilis vel accidentalis et mutabilis est; *essentialis* est, qui ab ipsis rerum essentiis determinatur atque ab eis abesse nequit: *accidentalis* et, qui a rebus abesse potest atque a causa libera determinatur. Praeterea ordo est vel *simplex*, si scilicet in dispositione plurium unius tantum relationis ratio habeatur, vel est *compositus*, si dispositio secundum plures relationes facta sit. Denique *constans* ordo dicitur, qui per longius tempus durat. His, quae sensus naturae communis de ordinis ratione docet, praenotatis propositio facile probatur:

7. *1) Ex communi naturae sensu.* — Etenim omnes homines sola natura duce ex opere artefacto vel affabre elaborato ad intelligentiam artificis sponte concludunt; nemo vero nisi insanus dixerit, coeco partium concursu vel casu horologium, domum, palatia exstitisse; neque quisquam mente sanus affirmat libros, poëmata, orationes, theses philosophicas vel theologicas ex fortuita litterarum congestione coaluisse. Imo ex eo solo, quod ordinem ab aliis effici videamus, quod secundum rationabiles normas alii procedant atque agant, eosdem intelligentia pollere concludimus. Ipsa igitur natura invincibiliter impellimur, ut in ordine intelligentiae opus agno-

scamus. Iamvero natura ipsa in errorem praesertim necessarium impellere nequit. Ergo infallibiliter verum est iudicium, quo ordinem intelligentiae tamquam causae adscribimus.

8. *2) Ex notione ordinis compositi et constantis.* — Scilicet in ordine composito et constanti cum plurima sint elementa, tum simul vel distributive eodem tempore tum successive innumerae dispositiones tum ordinatae tum imprimis inordinatae possibiles sunt; quare causa aliqua exstat, quae non solum ex innumeris dispositionibus certam efficiat, sed insuper ita vires elementorum ordinis contineat atque externas vires cohibeat, ut ordini nullum nocumentum inferatur. Atqui in talibus adiunctis nulla nec minima probabilitas esse intelligitur, causam non intelligentem coeco modo ex innumeris dispositionibus possibilibus hanc unam ordinatam, quae perfecte rationis imaginem refert, tum invenire tum praesertim per longius tempus contra omnes incursus sustinere et conservare posse. Ergo ordo compositus et constans nonnisi ab intelligentia effectus esse potest; scilicet qui oppositum dicat, sine ulla probabili ratione procedit, neque mentem sed coecam obstinationem in iudicio ferendo sequitur.

9. *3) Item ex eadem ratione aliter.* — Nimirum metaphysice repugnat, ut causa, quae in rebus multipliciter ordinabilibus eundem ordinem in diversis quoque adiunctis constanter producit, non sit intelligens aut ab intelligente determinata. Etenim causa non intelligens, si potest dispositionem aliquam ordinatam efficere, eo ipso etiam alias dispositiones ordinatas eiusdem speciei necnon plurimas confusas efficere potest. Est ergo per se spectata ad diversas dispositiones efficiendas plane indifferens proindeque in ea sola ratio sufficiens non invenitur, cur haec potius, quam illa dispositio procedat. Ut igitur causa necessaria hanc potius quam illam dispositionem efficiat, ab adiunctis in quibus versatur, manifesto determinari debet. Quare a causa necessaria in diversis adiunctis diversae dispositiones prodibunt. Ergo causa necessaria in diversis adiunctis eundem constanter ordinem efficere non potest. Ergo causa, quae in rebus multipliciter ordinabilibus eundem ordinem in diversis quoque adiunctis constanter pro-

ducit, est aut causa intelligens aut ab intelligente determinata.

10. ***Propositio secunda:*** *In mundo hoc visibili admirabilis plane atque stupendus ordo viget.* — Haec propositio, cum vel obvia tantum universi visibilis consideratione evidens sit, clarissima luce circumfusa est per progressus scientiarum naturalium recentiore aetate factos atque his scientiis continuo progredientibus in clariore in dies luce ponitur. Quare ut pro dignitate sua et stupenda pulchritudine et sublimitate et sapientia hic ordo exponatur et quantum fieri potest perspiciatur, scientiae naturales maximam partem considerandae atque exponendae sunt. Quod cum huius loci non sit, neque ad argumentationem requiratur, quasdam solum proprietates eiusdem ordinis summatim attingere satis erit. Itaque

11. *1) Ordo mundanus est universalissimus, vel in omnibus huius mundi visibilis partibus pulcherrimus atque stupendus ordo viget.* — Quod vel levissima consideratione patet. In toto universo: in coelestibus et terrestribus et marinis, in mineralibus et vegetantibus et animantibus insignis harmonia et sapientissimae leges vigent. Quanta perfectio, sapientia, harmonia conspicitur in siderum collocatione et cursu, in terrae diversa temperie, in maris motu et fluctibus, in virium physicarum et chemicarum dispositione, in organismorum constitutione, in brutorum sensibus et instinctibus, in hominis intellectu et libera voluntate! Quocunque oculi convertuntur, stupenda cernitur perfectio, pulchritudo, harmonia. Mirabilis ordo viget tum in iis, quae nudis sensibus percipiuntur, tum in minimis, quae solo microscopio deteguntur, tum in maximis et remotissimis, quae solo telescopio attinguntur. Quanta sapientia apparet v. g. in minima cellula, quanta in oculo animalis! Eam partes oculi dispositionem atque cum invicem connexionem habent, ut ex hac praecise proprietate potentia videndi prodeat, eaque mutata visus vel penitus deficeret, vel minus bene procederet; qua in re sicuti in aliis innumeris simul notandum est, numerum casuum, quibus elementa oculi inepte componi possunt, infinite maiorem esse, quam numerum casuum visioni faventium.

12. *2) Ordo mundanus mira unitate gaudet.* — Res enim mundanae non sunt prorsus disparatae et ab invicem seiunctae, sed ea est earum complicatio, ut infinita fere multitudo partium ad unum aedificium componendum harmonice conspiret. Vires mechanicae, physicae, chemicae, physiologicae, psychologicae cum invicem cohaerent, sibimet invicem proportionantur atque superiores inferioribus, psychologicae physiologicis, physiologicae chemicis et physicis, chemicae et physicae mechanicis innituntur. Mineralia vegetantibus inserviunt, vegetantia animalibus, omnia autem ad hominis rationalis utilitatem, delectationem, eruditionem vergunt. Inter corpora cosmica quoque nexus est atque harmonia; mirabilibus legibus reguntur atque bonum terrae influxu suo maxime promovent.

13. *3) Idem ordo complicatissimus quoque est.* — Etenim iam singulae res innumerae pro se ordinem valde complicatum constituunt, ut v. g. unus crystallus, unus organismus; deinde res singulae unius speciei individualitate diversissimae omnes simul novum ordinem constituunt; ulterius omnes species simul, quamvis in specificis proprietatibus diversissimae, in genericis conveniunt atque iterum novum ordinem efficiunt. Quod idem iterum valet de diversis generibus relate ad superius genus. Denique singula genera, singulas species, singula individua alii iterum atque alii ordines pervadunt, ita tamen, ut omnes cohaereant atque ad invicem ordinati sint.

14. *4) Denique ordo mundanus constans est.* — Longissimo enim annorum, imo saeculorum cursu constanti evolutione perseverat. Iam non mensurari quidem vel comprehendi ullo modo, sed coniici quadantenus potest, quantus virium concentus, quanta actionum conspiratio ad talem durationem requiratur, cum iam in uno instanti ordo complicatissimus sit. Minima enim deviatio virium, quae in diversissimis locorum et dispositionum adiunctis agunt, suspensio vel unius legis laesio sufficere aliquando posset, ut universus mundus ad chaos reverteretur.

Propositio tertia: *Causa igitur ordinis mundani ali-* 15.
qua intelligentia est. — Haec quidem assertio ex superioribus propositionibus tamquam conclusio ex praemissis sponte iam consequitur; propter specialem tamen rei gravitatem demonstrationem supra factam ad ordinem mundanum in concreto applicare atque aliquibus considerationibus eam confirmare praestat. Itaque

1) Probatur ex interna indole mundani ordinis. — Nimirum hic ordo ex certa quadam et concreta rerum multipliciter ordinabilium dispositione pendet et prodit, ut determinata collocatione in spatio, determinato motu, determinata directione motus, determinatis viribus ex motu resultantibus vel cum eo connexis et ab eo dependentibus. Haec enim omnia sane requiruntur, quia sine illis elementa nullam cum invicem connexionem haberent proindeque nullus ordo resultare posset; eadem vero in determinatione quoque certa requiruntur, ut certus determinatusque ordo resultet, quia ex diversis determinationibus diversi ordines exstituri essent. Iamvero haec certa atque multiplex elementorum ordinis mundani determinatio aut est ab ipsis rebus disponibilibus aut a causa externa; atqui non est ab ipsis rebus disponibilibus; ens enim physicum et materiale ex natura sua non postulat, hic potius collocari quam ibi, moveri potius quam quiescere, moveri hoc potius motu, quam illo, sed ad omnia haec et alia eiusmodi est indifferens. Ergo determinatio illa a causa ipsis elementis externa prodit. Haec vero causa externa iterum aut est necessaria aut libera; atqui in causa necessaria sufficiens ratio illius determinationis non continetur. Etenim causa necessaria, quae hunc ordinem determinare vel constituere potest, eadem potest sane et alios aequalis vel minoris perfectionis instituere vel confusas dispositiones efficere; atqui ratio, secundum quam causa agit, quae plura potest, aut est sola eius potestas aut potestas eadem determinata ad unum; non autem potest esse sola potestas, quia haec est indifferens ad diversos ordines efficiendos et sic vel nullum vel omnes efficeret, quod absurdum est; ergo causa necessaria hunc ordinem efficere non potuit nisi ipsa erat deter-

minata ad unum; atqui causa necessaria ad plura indifferens semetipsum determinare non potest; ergo determinari debuit ab extrinsecus; non autem determinari potuit ab ipsis rebus disponibilibus, quia haec ad diversos ordines indifferentes sunt; ergo determinari debuit a causa libera. Ergo, quidquid dicitur, determinatio huius ordinis ultimo rationem sufficientem non habet nisi in causa libera proindeque intelligente.

16. *Neque excipi potest,* possibile videri aliquod ens sive corporale sive spirituale, quod ex ipsa essentia sua ad hunc ordinem efficiendum determinatum sit. Etenim *primo* sic merum fatum ponitur; *secundo* ens, quod potest hunc ordinem efficere, et alium minorem efficere potest et sic repugnat ens ad hunc solum ordinem efficiendum ex essentia sua determinatum; *tertio* quaestio rediret de ipsa illa illius entis essentiali determinatione, quippe quae in ipso ente determinato, utpote relativo, rationem suam adaequatam non haberet.

17. 2) *Confirmatur diversis considerationibus, ex quibus manifeste elucet, ordinem mundanum prorsus absurde coeco casui adscribi.* — Nimirum *primo* si, ut omnium firmissima persuasio est, nec domus, nec liber, nec horologium fortuito partium vel litterarum concursu fiant, absurdum est opinari, admirabile hoc mundi adspectabilis artificium, quod infinite fere artificiis illis humanis praestat, coeco atomorum concursu ortum esse atque conservari. *Deinde* si floris vel arboris vel equi pictura non causa fiat, sed evidenter intelligentiae opus est; ipsae res picturis illis repraesentatae, quippe quae incomparabiliter maiorem sapientiam produnt, multo ineptius casui fortuito adscribuntur. *Praeterea* si, quod certissimum est, omnium admirationem raperet, qui omnes universi mundi visibilis leges cognosceret, absonum profecto est opinari, easdem leges non intelligentia statutas, sed casu ortas esse; incomparabiliter enim minus est, leges illas statutas et cursu rerum apparentes cognoscere, quam eas primo statuere. *Iterum* si quamvis paulo complexam dispositionem per aliquod tempus perseverantem non casui, utpote qui rarus est, adscribamus, sed tamquam intelligentiae effectum consideremus,

ineptus est, qui ordinem mundanum tam complicatissimum et tam longo saeculorum spatio constanter permanentem coeco casui adscribit. *Denique* si locutionem hominis ut evidentem mentis manifestationem consideramus, stultus est, qui in admirabili mundi ordine, qui incomparabiliter maiorem sapientiam prodit, quam loquela humana, manifestationem sapientissimae mentis non cernat. Recte igitur iam *Cicero:* „Quis hunc hominem dixerit, qui cum tam certos coeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit, neget in his ullam esse rationem eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur, nullo consilio assequi possumus?“ (De nat. deor. l. 2. c. 38). Atque *Aristoteles* de Anaxagora loquens, qui inter antiquos philosophos primus dixit causam mundi esse aliquam intelligentiam, eum locutum esse asserit tamquam sobrium inter ebrios: Quare, qui ut in animalibus, ita in natura intellectum esse causam mundi totiusque ordinis dixerat, quasi sobrius comparatus ad antiquiores vane dicentes apparuit“ (Metaph. l. 1. c. 2).

Rationes confirmantes modo indigitatas *Sylvester Maurus* 18
longiore atque egregia expositione evolvit, cuius specimen aliquod subiicere expedit: „Si quis enim videat picturam ad vivum exprimentem leonem, statim advertit, quod indubitanter sit opus artificis habentis intellectum; sed ipse leo vivus est opus quoddam multo mirabilius pictura; nam et externa lineamenta leonis ordinata sunt non minus, quam externa lineamenta picturae, et praeterea datur interior compositio leonis ex tot ossibus, tot nervis, venis, arteriis, humoribus ac membris tam apte dispositis, ut excedat artem cuiuscunque artificis humani, et pars una quaeque sit aptissima ad proprium finem et usum; et praeterea datur anima leonis praesidens toti corpori, illudque movens et gubernans per plurimas virtutes vegetativas, sensitivas, imaginativas, appetitivas, secundum locum motivas etc.; ergo a fortiori est manifestum, quod leo vivus est opus intellectus, idemque dic de ceteris animalibus, plantis etc. Si enim compositio colorum talis, ut ad vivum exprimat rosam, est opus intellectus, quanto magis compositio multo mirabilior rosae realis ac viventis

est opus intellectus. Si vero est manifestum bruta ac plantas esse opus intellectus excedentis captum humanum est multo manifestius, hominem ipsum esse opus intellectus, cum compositio corporis humani sit multo mirabilior compositione cuiuscunque corporis brutalis, et anima rationalis sit incomparabiliter perfectior formis irrationalibus. Confirmatur, quia est manifestum, quod poëma Virgilii est opus intellectus; ergo multo magis Virgilius ipse habens intellectum et ingenium ad componendum tale poëma fuit opus intellectus; homo enim aptus scribere poëma et eius ars poëtica est multo praestantior poëmate conscripto" (Quaest. philos., qq. phys.-metaph. 10).

19. ***Propositio quarta:*** *Intelligentia mundi ordinatrix Deus est.* — Profecto enim haec mens mundi ordinatrix *primo* summe sapiens est, quia ordo mundanus complicatissimus est, eiusque constitutio perfectissimam cognitionem scientiarum arithmeticae, geometricae, mechanicae, physicae, chemicae, biologicae, physiologicae, anthropologicae aliarumque supponit vel involvit. *Secundo* eadem mens summe potens quoque est, quippe cui subiectus est et a quo regitur universus mundus cum immensa mole sua atque viribus stupendis necnon omnia elementa ordinis mundani, ut regnum animale atque ipsum genus humanum. *Tertio* eadem summe pulchra est, utpote quae mundum universum singulasque partes eo splendore, ea venustate, ea nunquam satis miranda pulchritudine insignivit, quam opera humana imperfectis vestigiis imitantur, nunquam autem assequuntur. *Quarto* denique a mundo ipso distincta est, ut ex tota demonstratione supra facta atque imprimis ex libertate eius patet. Itaque mens ordinatrix mundi stupenda perfectione praedita esse evidenter conspicitur. — Iamvero sub tali conceptu homines communiter Deum concipiunt necnon maxime sub eodem conceptu Athei existentiam Dei negare solent. Ergo argumentum est omnino efficax nec quidquam refert, quod ad ipsam aseitatem vel infinitatem vel creationem usque non perducat; nam imprimis nemini nisi insipienti in mentem venit concedere quidem existentiam mentis mundi ordinatricis, Dei autem existentiam

negare; praeterea quaestio, an mens illa infinita sit, aliaeque similes, sub quaestione, quis et qualis Deus sit, non vero sub alia an Deus sit subsumi debent. — Ceterum argumentum non una ratione compleri potest.

1) Primo si consideretur, mundani ordinis partem, imo 20.
centrum et coronam esse hominem, argumentum fundamento argumentandi eodem, scilicet conceptu ordinis retento, facile continuatur et ita evolvitur, ut ad bonum infinitum perveniatur. — Scilicet cum omnia bene ordinata sint in hoc mundo adspectabili et ad aptos fines dirigantur, solus homo inutiliter existeret atque spectato eius desiderio beatitudinis inextinguibili realis atque viva quasi contradictio et monstrum esset, nisi bonum infinitum existat. Atqui tali positione ipsa illa mens ordinatrix mundi sapientissima insipientiae argueretur, quod absurdum est; ergo. Haec vero consideratio infra in proprium argumentum evolvenda est.

2) Praeterea alia quoque ratione argumentum completur 21.
ita, ut ad mentem non solum ordinatricem, sed creatricem quoque elementorum ordinis mundani adducat. — Nimirum considerandum est, ordinem mundanum non tantum a motu aliisque elementorum accidentibus, sed ab ipsis quoque eorundem essentiis pendere. Si enim essent plura elementa et diversae naturae atque quantitatis, ordo quoque alius et diversus esset. Adaequata igitur ratio ordinis mundani in mente tantum invenitur, quae elementa eiusdem ordinis quoad ipsam suam essentiam vel naturam determinavit sive creavit; etenim elementa eadem non esse entia a se tum multiplici alia ratione tum, quod huc pertinet, iam inde solum manifestum est, quod circa ordinem ex eis constituendum multiplici indifferentia affecta sunt atque a mente ordinatrice penitus dependent.

Plura quidem contra argumentum expositum opponuntur; 22.
sed eiusdem fere rationis et simul levitatis sunt; quare pauca quaedam obiecta referre sufficit. Itaque:

a) Opponunt, multa in mundo frustra, inordinate, nocive et contra eos, qui apparent, naturae fines, fieri. — *R.*

Et stupendo ordine, quem in mundo hoc visibili multipliciter conspicimus recte ad mentem ordinatricem concluditur; atque hoc argumentum efficacia sua nondum destitueretur, si quod obiicitur, verum esset. At hoc ipsum demonstrari nequit; aliud enim est in aliquibus ordinem vel finem non cognoscere et aliud in iisdem ordinem vel finalitatem non adesse. Quod experientia confirmatur, cum non raro contigerit, ut quae inepta vel nociva videbantur, progredientibus scientiis naturalibus inventa sunt fini aptissime accommodata atque maxime salutaria. Atque hinc et ex summa sapientia, quae multipliciter ex mundo relucet, recte potius concluditur, omnia esse ordinata et apte composita, etsi in aliquibus ratio compositionis vel ordinis non apparet.

23. *b) Obiiciunt, in mundo visibili omnia necessitate mechanica determinari ideoque nullum locum intelligentiae determinati et ordinatrici relinqui.* — Hac obiectio, quam maxime urgent adversarii, tota demonstratione manifeste est exclusa. Primitiva enim elementorum dispositio, ex qua totus cursus mundi prodiit et pendet, contingens esse demonstrata est. Praeterea homo in multis actionibus necessitate non determinatur, sed manifeste libertate gaudet. Denique falsum est, quod supponitur, scilicet omnem corporum activitatem motu mechanico absolvi, cum praetermissis aliis vires vegetativae et sensitivae motu mechanico certe non explicentur.

24. *c) Opponunt theorias a Kant-Laplace atque a Darwin statutas atque hanc ad ordinem organicum illam ad ordinem anorganicum explicandum sufficere contendunt.* — *R.* Multum abest, quin his theoriis argumentum teleologicum infirmetur, nedum removeatur. Etenim ipsae illae leges, secundum quas iuxta illas theorias sive mundus anorganicus sive organicus evolutus esse dicitur, ex facta demonstratione dispositionem sapientissimam mentis ordinatricis supponere manifeste intelliguntur. Absurdi igitur sunt, qui longis illis evolutionibus mentem mundi ordinatricem eliminare posse opinantur. Ceterum neque theoriae illae omni difficultate carent atque theoria descendentiae Darwiniana in pluribus gratuita est, imo in aliquibus tum experientiae tum rationi adversatur.

3. Argumentum ex finalitate vel mutua inter causam efficientem et finalem relatione sive unitate. — Praesens argumentum potius metaphysicum est, quam physicum, quippe quod ex ratione procedit, quae a materia abstrahit ideoque non solum in entibus corporeis, sed in spiritualibus quoque invenitur; nihilominus hoc loco opportune exponitur, quia scilicet cum praecedente cognatum est atque uno nomine cum eo teleologicum apte vocatur. — 25.

Priusquam autem argumentum evolvatur, praenotanda quaedam sunt de causa finali eiusque causalitate, quae finalitas vocatur. — Itaque finis vel id, propter quod aliquid fit vere et aeque ac ceterae causae *rationem principii existentiae rerum habet.* Sane enim hoc tum ex communi hominum sensu, tum ex natura rei constat. Scilicet id, propter quod aliquid fit, est ratio effectionis eius, quod efficitur; atqui ratio effectionis alicuius est principium existentiae eiusdem; ergo finis reipsa rationem causae habet. Et confirmatur, quia in fine continetur ratio, cur agens potius agat, quam non agat; ergo finis revera principium est influens esse in effectum, qui a causa efficiente efficitur.

Sed considerandum insuper est, *qua ratione finis in ef-* 26.
fectum influat, vel qualis eius causalitas sit. Iamvero finis nihil aliud proprie est, nisi bonum, quatenus in ipsum appetitus causae efficientis terminatur. „Illud, ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit, cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem si perfectione propria carent, in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur cuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius." (S. Th. c. g. l. 3. c. 16.) Hinc formalis ratio, qua finis in effectum influit, est ratio boni, qua appetitum causae efficientis allicit et determinat. Quare recte iterum *S. Thomas:* „Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari" (de verit. q. 22. a. 2).

Quae cum ita sint, *intelligitur primo,* causalitatem finalem 27
propriam et completam non vigere nisi relate ad causas efficientes intelligentes, quae ex intentione finis operantur vel

finem ut finem cognoscunt et ad eundem se movent. Causae vero inferiores eatenus propter finem operari dicuntur, quatenus a superiore intelligentia finem operationis praestitutum habent et in eundem diriguntur. „Proprium est, ait *S. Thomas*, naturae rationalis, ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent" (S. th. 1. 2ae p. q. 1. a. 2). Quia tamen irrationalia ex indito principio in finem suum aguntur et tendunt, ipsa quoque non solum propter finem agere, sed finem appetere recte dicuntur: „Appetere autem nihil aliud est, quam aliquid petere, et quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde cum omnia sint ordinata et directe in bonum a Deo, et hoc modo unicuique insit principium, per quod ipsum tendit in bonum, quasi petens suum bonum, oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc, quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum" (De verit. q. 22. a. 1).

28. *Intelligitur secundo,* qua ratione causa efficiens et finalis cum invicem connectantur atque mutuo ab invicem dependeant. „Nam efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus . . . Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est causa finis, quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod sit finis. Finis autem est causa efficientis, non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa, in quantum agit: non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens" (*S. Thomas*, 5. Metaph. lect. 2). Quibus praenotatis ipsa demonstratio iam facile intelligitur; itaque existentia Dei:

29. *1) Probatur ex finalitate, quae viget in entibus irrationalibus. — S. Thomas* hoc argumentum breviter sic effor-

mat: „Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum; unde patet, quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente; sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo res omnes naturales ordinantur in finem; et hoc dicimus Deum“ (S. th. 1. p. q. 2. a. 3). Quod argumentum ut in sua luce ponatur, singulae eius praemissae vel probandae vel explicandae sunt. Itaque:

a) Probatur maior sc. causas naturales cognitione carentes **30.** *propter finem operari.* — *Prima ratio* est, quam S. Thomas in ipso argumento modo relato indigitat quaeque sic efformari potest: Ex consideratione cuiusque causae naturalis vel minimae manifestum est, easdem causas naturales constanter operari id, quod tum naturae cuiusque tum ordini universi maxime congruum est. Atqui quae non ex intentione agentis, sed causa fortuito fiunt, ea raro quidem, non autem constanter nec plerumque fiunt; ideoque casus et fortuna causae coecae et sine ratione necnon instabiles, fallaces, indeterminatae vocantur. Ergo causae naturales ex intentione finis agunt (cf. Arist. 2. Physic.).

Altera ratio a S. Thoma his verbis exponitur: „Prima **31.** inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente; nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo, ut determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas: ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis“ (S. th. 1. 2. q. 1. a. 1). Scilicet causae naturales essentialiter eosdem semper effectus producunt; atqui huius rei ratio posita non est in externis

adiunctis determinantibus, quippe quae diversissimae saepe sunt; ergo in inclinatione ipsi causarum naturalium naturae indita invenitur, utpote quae magis quam omnia externa adiuncta actionem illarum determinat atque specificat. Quare causae naturales natura sua ad certos effectus producendos ordinatae sunt sive certorum effectuum producendorum causa operantur. Ergo causae naturales propter finem operantur.

32. *Tertia ratio* ex comparatione operum naturae cum operibus artis petitur. Nimirum consimilis processus est artis et naturae in operibus suis producendis, cum ars naturam imitetur; atqui quae ex arte producuntur, propter finem fiunt; ergo operatio naturae quoque in finem tendit. Atque hoc vel eo magis dicendum est, quo opera naturae multo perfectiora sunt, quam opera artis; etenim sensus communis docet, opera, quo perfectiora sunt, eo certius cum intentione finis producta esse: „Similiter enim ex prioribus pervenitur ad posteriora in arte et in natura: unde si artificialia, ut domus, fierent a natura, hoc ordine fierent, quo nunc fiunt per artem; scilicet prius institueretur fundamentum, et postea erigerentur parietes, et ultimo supponeretur tectum. Hoc modo procedit natura in iis, quae sunt terrae affixa, scilicet plantis, quarum radices quasi fundamentum terrae infiguntur, stipes vero ad modum parietis elevatur in altum, frondes autem supereminent ad modum tecti. Et similiter si ea, quae fiunt a natura, fierent ab arte, hoc modo fierent, sicut apta nata sunt fieri a natura, ut patet in sanitate, quam contingit fieri et ab arte et a natura: sicut enim natura sanat calefaciendo et infrigidando, ita et ars. Unde manifestum est, quod in natura est alterum propter alterum, scilicet priora propter posteriora, sicut et in arte." (*S. Thom.*, 2. Phys. lect. 13). — Paulo aliter alibi idem S. Thomas ex comparatione inter artem et naturam instituta sic rationem efformat: „Peccatum non invenitur nisi in his, quae sunt propter finem; nec enim imputatur alicui ad peccatum, si deficiat ab eo, ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum, si deficiat a sanando naturam, non autem aedificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his,

quae fiunt secundum artem, sicut cum grammaticus non recte loquitur, nec solum in his, quae sunt secundum artem, sed etiam in his, quae sunt secundum naturam, sicut patet in partibus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam, quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem" (c. g. l. 3. c. 2. n. 6).

Quarta ratio ex brutorum et plantarum operatione sumi- 33.
tur, quippe cuius indoles manifestius apparet. Hanc quoque rationem, ab Aristotele iam adhibitam (l. c.) *S. Thomas* evolvit: „Sumitur haec ratio, ait, ab iis quae manifestius in natura propter aliquid operari videntur. Unde dicitur, quod naturam operari propter aliquid maxime est manifestum in animalibus, quae neque operantur per artem, neque per inquisitionem, neque per deliberationem; et tamen ita manifestum est in operationibus eorum, quod propter aliquid operantur, quod quidem dubitaverunt, utrum aranei et formicae et huiusmodi animalia operentur per intellectum, vel per aliquod aliud principium. Sed tamen hoc fit manifestum, quod non operentur ex intellectu, sed per naturam, quia semper eodem modo operantur: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis araneus similiter facit telam, quod non esset, si ab intellectu et arte operentur; non enim omnis aedificator similiter facit domum, quia artifex habet iudicare de forma artificiati, et potest eam variare. Ulterius autem procedenti de animalibus ad plantas, in iis etiam apparet, quaedam esse facta ut utilia ad finem, sicut folia sunt utilia propter cooperimentum fructuum. Unde, quia hoc est a natura, et non ab arte, quod hirundo faciat nidum, et araneus telam, et plantae producunt folia gratia fructuum et radices sint in plantis non sursum, sed deorsum, ut accipiant nutrimentum a terra: manifestum est, quod causa finalis invenitur in iis, quae fiunt et sunt a natura, scilicet propter aliquid operante" (l. c. lect. 13).

Quinta denique ratio comparando agens naturale cum 34.
agente intellectuali cum eodem S. Thoma sic efformari potest: „omne agens vel agit per naturam vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium, quin

agant propter finem; agunt enim praeconcipientes in intellectu id, quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus, ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur; nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicit igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem" (c. g. l. 3. c. 2. n. 5).

35. *b) Probatur minor primo, scilicet: quae cognitione carent, ab intelligentia aliqua in finem dirigi.* — Haec propositio post ea quae dicta sunt tum de causa finali eiusque causalitate in genere, tum de finalitate causarum naturalium in specie, plane manifesta est nec propria demonstratione iam indigere videtur. Ad clariorem vero intelligentiam haec facit *S. Thomae* expositio: „Non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante; sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet, quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis" (c. g. l. 3. c. 24. n. 3).

Ceterum hac ratione stricte demonstrari quoque potest. Finis per causam efficientem operatur, quatenus ei formam tribuit atque coniuncta cum eadem causa efficiente semetipsum ut effectus est producit. Quare finis simul tum eius quod efficit, tum eius quod efficitur rationem habet. Iamvero ut efficitur, potentia quidem est; ut autem efficit vel in effectionem in-

fluit, necessario actu est; quia nihil influere potest, quod non sit actu. Atqui finis non est spectato esse reali. Ergo actu est considerato esse ideali. Ergo quae cognitione carent, a fine influxum patiuntur, quatenus ab intelligentia finem cognoscente in finem diriguntur.

Neque opponi potest quod causae naturales hinc inde a suo fine deficiant, quod inconveniens appareat, si ab intelligentia quadam in suos fines dirigantur. — *R.* enim, causas naturales nunquam a fine aliquo assequendo deficere, nisi ut altiorem consequantur: „Alia vero corruptibilia existentia naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur; nam uno corrupto aliud generatur; et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt, qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet, quod nec illa, quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis evadunt; nam et haec corruptibilia corpora sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfecte subduntur“ (c. g. l. 3. c. 1). 36.

c) Probatur minor secunda: scilicet substantia spiritualis, a qua entia naturalia in finem diriguntur, Deus est. Etenim *primo* illa substantia spiritualis necessario summa sapientia praedita est, quod manifeste patet, si consideretur ex finali singulorum entium tendentia totius universi ordinationem dependere et resultare. Quod iterum S. Thomas egregie exponit: „Considerandum est, quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundo autem quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertio autem omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam; partes enim sunt quasi materia totius; ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et per- 37.

fectionem; secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem; singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi . . . ." (S. th. 1. p. q. 65. c. 2).

Secundo illa causa intelligens est etiam maxime potens; etenim entia naturalia non solum extrinsecus motu, sed mediante inclinatione naturali in finem dirigit. Haec autem inclinatio naturalis non est extrinsecus supperaddita essentiae, sed cum eadem identificatur. Quare entia naturalia in ipsa essentia sua ab illa causa intelligente dependent; proindeque haec iisdem causis naturalibus ipsum esse quoque ultimo largita est ideoque maxime potens i. e. creans est.

Atqui causa intelligens maxima sapientia et potentia praedita, quae entia naturalia tum creavit tum in finem suum omnia dirigit, ab omnibus habetur Deus. Ergo Deus existit.

38. *2) Ex mutua inter causam efficientem et finalem relatione et unitate, considerando imprimis causam efficientem intellectualem.* — Nimirum consideratis iis, quae supra (n. 28.) cum S. Thoma de mutuo inter causam efficientem et finalem ordine notata sunt, ex eodem ordine consimili ratione argumentari licet, qua in praecedenti thesi instructa est demonstratio ex harmonia inter esse et intelligere (n. 23). Nempe finalitas, quae in appetitionibus vel operationibus entium finitorum invenitur, neutiquam explicari potest nisi exstat ens infinitum, quod per identitatem est causa efficiens et finalis. Etenim omnis actus appetitionis a duplici principio pendet, a causa scilicet efficiente sive a voluntate atque a causa finali sive bono, quod obiectum appetitionis est. Haec autem relatio vel unitas, qua causa efficiens et finalis unum atque coniunctum principium productionis effectus constituunt, in ipsis his causis efficienti et finali rationem sufficientem non habet, quamdiu eaedem causae a parte rei distinguuntur; nam tamdiu est unitas producta, quia est unitas duorum realiter distinctorum, atque essentialiter ad invicem ordinatorum proindeque dependentium, limitatorum, imperfectorum. Ergo rationem sufficientem non habent nisi in ente, quod per identitatem causa efficiens et finalis est. Iamvero tale ens neces-

sario infinitum est; nam secus actus, quibus ens spirituale quodvis felicitatem necessario appetit, nequaquam explicarentur. Scilicet cum ad felicitatem entis intelligentis possessio boni infiniti requiratur, in nullo ente, quod non sit bonum infinitum, relate ad actus felicitatem appetentes identitas illa inter causam efficientem et finalem haberi potest; ergo.

Vel paulo aliter entis, quod per identitatem est causa 39.
efficiens et finalis, infinitas infertur sive totum argumentum efformatur. Scilicet ens, quod per identitatem causa efficiens simul et finalis est, omnia a se diversa non amat nisi amando essentiam suam, sive universi amoris, quem unquam elicit, essentia sua obiectum motivum et formale est; secus enim non esset per identitatem causa efficiens simul et finalis et quaestio de mutua inter principium et obiectum amoris sive inter causam efficientem et finalem dependentia rediret. Iamvero ens, quod a se diversa non amat nisi amando essentiam suam, vel cuius amor universus tamquam obiectum motivum et formale non habet nisi propriam essentiam, eius essentia omnibus bonis necessario aequivalet, sive in se omnia bona finita eminenter continet. Tale autem ens est infinitum; ergo. Atqui ens, quod causa est omnis causae efficientis et finalis ab invicem distinctarum, et quod per identitatem causa efficiens et finalis simulque infinitum est, ab omnibus Deus habetur; ergo Deus existit. c. *Stentrup*, de Deo uno thes. 7.

Scholion.

1. Notitia historica de argumento teleologico. 40.
— Inter argumenta theologica nullum fere aliud est, quod tam frequenter sit expositum atque exornatum, quam argumentum teleologicum; et iure quidem merito id factum est, quia haec ratio existentiam Dei demonstrandi tum facilitate tum perspicuitate praestat, atque insuper magnificis amplificationibus occasionem praebet, quae mentem humanam commovere atque ad assensum inclinare valent.

Itaque iam *philosophi gentiles* frequenter argumento teleologico usi sunt; inter quos eminent *Aristoteles* et *Cicero*,

quorum alter totum fere secundum librum operis de natura Deorum in egregia atque eloquente eiusdem argumenti explanatione consumit; ex qua speciminis gratia haec adducere opportunum videtur: „Quod si omnes mundi partes ita constitutae sunt, ut neque ad usum meliores potuerint esse, neque ad speciem pulchriores: videamus, utrum ea fortuita sint, an eo statu, quo cohaerere nullo modo potuerint, nisi sensu moderante divinaque providentia. Si ergo meliora sunt ea, quae natura, quam illa, quae arte perfecta sunt, nec ars efficit quidquam sine ratione: ne natura quidem expers rationis est habenda. Qui igitur convenit, signum aut tabulam pictam cum aspexeris, scire adhibitam esse artem; cumque procul cursum navigii videris, non dubitare, quin id ratione atque arte moveatur: aut cum solarium vel descriptum aut ex aqua contemplere, intelligere declarari horas arte, non casu: mundum autem, qui et has ipsas artes, et earum artifices et cuncta complectatur, consilii et rationis esse expertem putare? Quodsi in Scythiam aut in Britanniam sphaeram aliquis tulerit hanc, quam nuper familiaris noster effecit Posidonius, cuius singulae conversiones idem efficiunt in sole et in luna et in quinque stellis errantibus, quod efficitur in coelo singulis diebus et noctibus: quis in illa barbarie dubitet, quin ea sphaera sit perfecta ratione? Hi autem dubitant de mundo, ex quo et oriuntur, et fiunt omnia, casune ipse sit effectus, aut necessitate aliqua, an ratione ac mente divina: et Archimedem arbitrantem plus valuisse in imitandis sphaerae conversionibus, quam naturam in efficiendis, praesertim cum multis partibus sint illa perfecta, quam haec simulata, sollertius“ (l. c. c. 34). Et paulo inferius: „Hic ergo non mirer esse quemquam, qui sibi persuadeat, corpora quaedam solida atque individua vi et gravitate ferri, mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum ex eorum corporum concursione fortuita! Hoc qui existimat fieri potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel quales libet, aliquo coniiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici; quod nescio an ne in uno

quidem versu possit tantum valere fortuna. Isti autem quemadmodum asseverant, ex corpusculis non colore, non qualitate aliqua . . ., non sensu praeditis, sed concurrentibus temere atque casu, mundum esse perfectum? vel innumerabiles potius in omni puncto temporis alios nasci, alios interire? Quod si mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest? quae sunt minus operosa et multo quidem faciliora. Certe ita temere de mundo effutiunt, ut mihi quidem nunquam hunc admirabilem coeli ornatum, qui locus est proximus suspexisse videntur" (ib. c. 37). Eodem hoc loco dein Cicero refert illustrem Aristotelis expositionem huo spectantem, quam ex libro nunc perdito eiusdem auctoris deprompsit.

41. *S. Scriptura* quoque ipsa non semel hoc argumentandi genere utitur, ut manifeste patet v. g. ex testimonio supra (th. 1.) explicato Sap. 13, 1. ss. Inter *SS. Patres* vero. quotquot quaestionem de existentia Dei tractaverunt, fere nullus est, qui argumentum teleologicum non adhibuerit atque exornaverit. Qua in re pulcherrima atque eloquentissima ratione saepe procedunt. Imprimis conferri merentur *Tertullianus,* adv. Marcion. l. 1. c. 13. et 14.; *Minucius Felix,* Octav. c. 17. *Athanasius,* adv. gent. n. 35. ss.; *Ps. Dionysius,* de div. nominib. c. 7.; *Dionysius Alex.* apud *Euseb.* praepar. ev. l. 14. c. 24. ss.; *Clemens Alex.,* strom. l. 5; *Gregorius Naz.* orat. th. 2.; *Lactantius,* de opificio Dei; *J. Chrysostomus,* de providentia Dei; *Augustinus,* de ordine. Cum longum sit plures audire, breve specimen solum ex Athanasio atque Augustino subiecisse satis erit. Itaque *Athanasius:* „Quapropter cum non confusio, sed ordo sit in universo, cum nihil in eo incondite et turbide, sed omnia concinne compositeque et aptissime cohaereant; necesse est Dominum, qui illa simul congregavit, constrinxit et conciliavit, mente et cogitatione attingamus. Nam tametsi oculis non conspicitur, ex ordine tamen et concordia rerum contrariarum earum moderator, rector et imperator intelligi facile potest. Etenim quemadmodum si civitatem ex multis et diversis hominibus, pusillis et magnis, divitibus et pauperibus, senibus et adole-

scentibus, viris et mulieribus compositam praeclare administrari ac regi cerneremus, illosque qui eam componunt, tametsi diversos, concordes tamen inter se esse, neque divites adversus pauperes, neque maiores contra minores, aut iuniores contra senes pugnare, sed omnes aequaliter pacem habere: si haec, inquam, videremus, plane intelligeremus principis praesentiam huius concordiae causam esse, etiamsi eum oculis non intueremur; enimvero ubi ordo non est sed confusio, argumento est nullum esse ibi moderatorem, at ordo ducis et rectoris evidens signum est . . . Ita ergo ex ordine et harmonia universi Deum mundi gubernatorem cogitemus necesse est" (l. c. n. 38).

42 *Augustinus* intelligens sane, argumentum teleologicum rationem esse argumentandi facilem atque omnibus etiam rudi plebi accommodatam iterum iterumque idem argumentum proponit atque urget, praesertim cum populo instruendo vacat. „Interroga, ait, pulchritudinem terrae, interroga pulchritudinem maris, interroga pulchritudinem dilatati et diffusi aëris, interroga pulchritudinem coeli, interroga ordinem siderum, interroga solem fulgore suo diem clarificantem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem, interroga animalia, quae moventur in aquis, quae moventur in terris, quae volitant in aëre . . . interroga ista. Respondent tibi omnia: Ecce vide pulchra sumus. Pulchritudo eorum confessio eorum. Ista pulchra mutabilia quis fecit, nisi incommutabilis pulcher?" (Serm. ad popul. 241.) Et alibi, qui Deum ex mundo cognoscere nolunt, sic irridet: „Non video, inquit. Quid crediturus sum? Anima enim tua videtur? Ut opinior stulte: corpus tuum videtur: animam tuam quis videt? Cum ergo corpus tuum solum videatur, quare non sepeliris? Et respondet, sapit enim adhuc, quia vivo. Unde scio, quia vivis, cuius animam non video? Unde scio? Respondebis, quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte ex operibus corporis agnosco viventem: ex operibus creaturae non potes agnoscere creatorem?" (In ps. 73). Denique iterum alibi: „In quibus omnibus, inquit, deliramentis haec opinantium illud praecipue dolendum est, quod non sufficit ea narrari,

ut nulla cuiusdam disputatione adversante respuantur: sed acutissimorum hominum ingenia id etiam susceperunt, ut copiose ista refellerent, quae statim dicta etiam a tardissimis derideri abiicique debuerunt. Si enim concesseris esse atomos; si etiam concesseris concursu fortuito seipsas pellere et agitare: num et illud eis fas est concedere, ut inter se atomi fortuito concurrentes rem aliquam ita conficiant, ut eam forma modificent, figura determinent, aequalitate poliant, colore illustrent, anima vegetent? Quae omnia nullo modo nisi arte divinae providentiae fieri videt, quisquis magis mente quam oculis amat videre, idque ab eo expetit, a quo factus est . . . Sed iam pudet me ista refellere, cum eos non puduerit ista sentire. Cum vero ausi sint etiam defendere, non iam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cuius aures haec ferre potuerunt" (Epist. 118 ad Dioscor.). Ex theologis deinde imprimis *Molina* (in S. th. p. 1. q. 2. a. 3.) necnon *Fénelon* (Traité de l' existence et des attributs de Dieu) aliique multi praesertim in Anglia in eodem argumento evolvendo et exornando adlaboraverunt; ex quibus posterioribus non omnes semper sat feliciter nec caute egerunt.

43. ***2. Cetera argumenta physica breviter perstringuntur.*** — Explicatis argumento cinesiologico physico necnon utroque teleologico, ex argumentis physicis supra (n. 1.) commemoratis tria restant:

1) Primum est entropologicum, atque inde procedit, quod ille processus mundi, quo omnes aliae energiae physicae magis magisque in calorem convertantur, necessario initium in tempore habuit. Hinc enim concluditur, aliquem supra corpora huius processus auctorem existere; atque hic auctor non est nisi Deus. — Argumentum legitimum est, sed non est nisi alia forma argumenti illius, quod supra nomine cinesiologici physici relatum est; utile autem potest esse, quia theoremate scientiae physicae modernis familiaris innititur.

44. *2) Argumentum biologicum* ex consideratione vitae organicae procedit, quae in hac terra viget atque sic breviter efformatur: Vita organica in hac terra vigens certe aliquando initium cepit; atqui haec vita in anorganicis rationem suffi-

cientem non habet; ergo existit aliquod ens extramundanum et supramundanum, quod eiusdem vitae causa est. Ergo existit Deus.

45. *3) Argumentum denique thaumatologicum* ex consideratione ordinis vel mundi supernaturalis luculentissimum argumentum existentiae Dei depromit. Scilicet regnum Dei in hac terra existens continuum atque splendidissimum miraculum est; quod cuivis homini historiam eiusdem regni sincera mente consideranti non manifestum esse nequit. Nimirum considerentur historia populi Israëlitici necnon in ea speciatim vaticinia, miracula, prodigia cuiusvis generis crebro patrata; origo ecclesiae, miracula stupenda Christi Domini, Apostolorum, Sanctorum, aliaque ad nostros usque dies continuo patrata; vita Christi sanctissima, sublimis doctrinae Christi sapientia atque pulchritudo omnem humanam sapientiam longe superans; admirabilis martyrum constantia atque patientia, angelica virginum castitas, heroicae omnium Sanctorum virtutes, stupenda morum mutatio in genere humano per religionem Christi effecta; miranda ecclesiae in summis difficultatibus propagatio atque in maximis procellis et persecutionibus conservatio, necnon fructus insignes, quos in quovis fere ordine produxit; verbo omnia ea hic considerari debent, quae ad divinam religionis christianae vel ecclesiae catholicae indolem probandam in tractatu de vera religione copiose exposita sunt. Profecto haec omnia, ut cuivis sincera mente consideranti facile patet, ex causis naturalibus et visibilibus explicari nequaquam possunt. Ergo causa eorum existit aliquod ens supermundanum, infinita scientia, sapientia, potentia praeditum necnon summe providum atque infinite misericors et benignum; quod est Deus. — Hoc argumentum vel perfectius, clarius Deum manifestat, quam quaevis alia; atque quia in factis insuetis et extraordinariis innititur, omnibus obvium est et maxime humanam mentem percellere atque ad assensum quasi rapere valet; quare in maxima aestimatione habendum est. Cf. *Franzelin,* de Deo uno Thes. 8; *Heinrich,* Dogmatische Theologie III. 266 ss.

Thesis 10. Existentia Dei argumentis moralibus demonstratur.

Declaratio.

Argumentorum moralium brevis conspectus. 1. — Quae supersunt, argumenta moralia ex consideratione hominis procedunt, prout ens morale est, sive per intellectum et voluntatem operans. Tria autem argumenta moralia commode distinguuntur. Primum in existentia absolutae obligationis moralis fundatur, quippe quae sine existentia absoluti legislatoris et boni infiniti explicari non potest; quare haec demonstratio *argumentum deontologicum* (δέον-debitum sive obligatio) vocatur. Alterum pro principio probationis innatum omnibus hominibus beatitudinis desiderium habet, utpote quod in solo bono infinito satiari potest; quare *eudaemonologicum* (εὐδαίμων-felix) appellatur; ad quod reducitur *psychologicum*, quo existentia Dei tamquam necessarium praesentis vitae fulcrum et praesidium demonstratur. Tertium denique ex universali gentium persuasione de existentia supremi numinis procedit, quippe quae, cum in ipsa natura fundetur, fallax esse non potest; unde *argumenti ethnologici* (ἔθνος-gens) nomine venit. Atque his tribus argumentis series argumentorum theologicorum absolvitur, quia quae praeterea strui possent argumenta, cum iis, quae proposita sunt, vel coincidunt vel intime cognata sunt.

Demonstratio.

Argumentum deontologicum. — *Praenotanda* 2. quaedam sunt de formali obligationis absolutae ratione, ut demonstrationis huius vis rite percipiatur. Obligatio igitur absoluta est moralis necessitas per legem a Superiore latam imposita. Itaque primo est necessitas quaedam i. e. vinculum voluntatem ligans atque ad aliquid agendum vel omittendum

adstringens. Neque vero necessitas physica est sed moralis, quae scilicet mediante cognitione voluntatem ita movet, ut libertas salva remaneat. Deinde est necessitas a Superiore per legem latam imposita; lex scilicet nihil aliud est nisi ordinatio a superiore promulgata, qua subditis necessitatem aliquam actionem ponendi vel omittendi imponit. Denique est necessitas absoluta i. e. nulla unquam conditio neque ulla bona finita quantumvis magna ab ea necessitate eximere queunt, sed semper atque ubique quemvis hominem urget. Quae absoluta necessitas inde solum explicatur, quod contra eam agendo bonum infinitum offendatur vel periclitetur; humana enim voluntas solo bono infinito satiatur proindeque ligatur. His notatis demonstratio plana est; et quidem:

3. *1) Probatur ex absolutae obligationis existentia.* — Nimirum apud omnes gentes necnon omnes homines persuasio exstat certa, perpetua, indelebilis, homines ad actiones alias ponendas alias omittendas adstringi obligatione morali, quae sit omnino absoluta. Revera ex confessione omnium haec oligatio sentitur vel percipitur hominem urgens non obstantibus quibuscunque in contrarium allicientibus; sentitur in occulto quoque et relate ad actus mere internos; atque tanta esse et tam absoluta conceditur, ut neque pro omnibus bonis temporalibus et finitis crimen aliquod v. g. parricidium committere unquam liceat. Deinde qui eidem obligationi non obtemperant, vix unquam conscientiae stimulum atque remorsum non sentiunt et saepe atroci modo eodem cruciantur. Denique vel tales homines, qui male agunt et conscientiam propriam sopire atque malefacta sua excusare nituntur, boni saltem videri volunt necnon generatim saltem in aliis vitia detestantur atque virtutem agnoscunt. Apud omnes mali poena, iusti mercede digni habentur.

4. Iamvero haec absoluta obligatio vel necessitas moralis, utpote persuasionis universalis, perpetuae, indelebilis obiectum, necessario vera et realis est proindeque fundamento vero reali innititur. Atqui non procedit illa absoluta obligatio ex lege humana; nam tunc quoque sentitur, cum nulla lex humana urget vel imo contra leges et potestates humanas aliquando

urget; praeterea tempore, dignitate, necessitate, natura omnes leges humanas praecedere clare cognoscitur; denique sine ulla institutione ipso naturalis rationis lumine promulgata esse intelligitur. Praeterea vero eadem absoluta obligatio neque ex natura rationali tamquam adaequato fundamento prodit; etenim primo, nemo sibimetipsi superior est neque igitur absoluta obligatione se ligare potest; deinde ipsa natura rationalis tandem aliquando bonum finitum est, humana vero voluntas, quippe quae est appetitus boni infiniti, bono finito irrationabiliter ligaretur ea obligatione, quae absoluta est proindeque praeferenda omnibus quibuscunque bonis finitis. Denique ex eadem ratione perspicitur, neque ulla alia re finita humanam voluntatem obligatione absoluta ligari posse.

Quare denique nihil relinquitur, nisi ut absoluta illa ob 5.
ligatio a superiore et supermundana potestate repetatur quae tum sit legislator supremus, a quo ipsa natura rationalis penitus dependeat, tum simul bonum infinitum, in quod homo per illam obligationem absolutam dirigatur. Atqui qui supermundanus et supremus legislator necnon bonum infinitum est, ab omnibus appellatur Deus; ergo existit Deus.

Notandum est ad falsam rei conceptionem vitandam, hac 6.
via vel hoc argumento non primam unquam in singulis cognitionem Dei progigni vel oriri, sed argumento eo potius ostenditur, in omnibus hominibus naturaliter aliquam Dei cognitionem subesse; conscientia enim absolutae obligationis cognitionem Dei aliquam supponit atque solum mediante cognitione Dei legislatoris atque boni infiniti obligatio moralis absoluta in mente humana se manifestare potest. Argumentum itaque magis indirectum vel ad hominem est.

2) *Ex necessitate eiusdem obligationis absolutae.* — 7.
Nisi voluntas humana libera absoluta obligatione ligetur, homo ad vitia proclivis sufficienti motivo caret, quo impellatur, ut moraliter sive accommodate ad naturam suam rationalem agat; saepe enim ea officia implenda occurrunt, quae solum intuitu supremi legislatoris et infiniti boni impleri possunt. Quare absoluta obligatione ablata consequens est, ut quibus-

vis vitiis criminibusve frena laxentur, neque solum ordo moralis domesticus, sed socialis quoque ac publicus corruat atque humanum genus ad gregis ferarum instar evadat. Atqui haec tum inducunt in perfectum pessimismum et nihilismum, tum cum natura rationali necnon pulcherrimo huius mundi ordine, cuius caput est homo, plane pugnant. Cum enim omnes substantiae naturales secundum certas, sapientissimas naturaeque suae prorsus accommodatas normas atque regulas ad agendum determinatae sint, repugnat ut solus homo, mundi visibilis caput, determinatione ad moraliter agendum prorsus destitutus sit. Ergo obligatione absoluta homo ligatur proindeque, quia ablata Dei existentia obligatio absoluta non subsistit, Deus necessario existit.

8. *Confirmatur argumentum*, quia si Deus non existat, ex una parte error principium est omnium virtutum omnisque honestatis et ex altera parte veritas mater est omnium vitiorum omnisque corruptionis, quibus nihil paene magis absurdum cogitari potest; ergo Deus existit. *Probatur antecedens secundum primam partem.* Scilicet persuasio de existentia Dei, tamquam supremi legislatoris et summi boni nostri tum ratione tum experientia manifestis testibus a vitiis efficacissime absterret atque ad omnes virtutes manuducit; atqui eadem persuasio Deo non existente falsa est; ergo, si Deus non existit, error omnium virtutum omnisque honestatis principium est. *Probatur antecedens secundum alteram quoque partem.* Opinio, quae docet, Deum non existere, voluntatem humanam ab omni vinculo morali solvit, quia ablato Deo supremus legislator, bonum infinitum, obligatio absoluta, sanctio perfecta, quibus solis libera voluntas sufficienter ligari et a vitiis absterreri potest, simul auferuntur; quare tum ratione tum experientia testibus atheismus omnium vitiorum omnisque corruptionis parens est; atqui, si Deus non existit, atheismus verus est; ergo Deo non existente veritas mater omnium vitiorum omnisque corruptionis est. Quam absurda vero haec sint, egregrie exponit *De Benedictis:* „Vitia enim si sunt, mala homini sunt: in quae tamen opinio Deum tollens non ducit modo, sed rapit, ut experien-

tia demonstrat. Si ergo atheismus verum habet, bona est homini eius opinio; verum enim est bonum intellectus proprium. Rursus haec opinio malorum omnium hominis fons est et origo. Bonum ergo hominis proprium maximum hominis malum traheret; atque adeo malus esset homo, quia bonus est: quod in terminis repugnat. Ex quo apparet, quam inepte, quam inconsulto dixerint athei nescio qui, religionem quidem nullam esse; expedire tamen ad regiminis felicitatem, ut religionem esse vulgo existimetur. Haec sane, qui perpendit et confert, pugnare secum manifeste deprehendet. Si enim falsa est religionis opinio, mala est humanae reipublicae: non ergo potest ad eius felicitatem perducere; nemo enim felix esse ex malo et miseria potest" (Philos. Peripat. t. 4. l. 3. q. 1. c. 3).

Notandum est, hoc quoque argumentum indirectum esse, quia Atheismum vel opinionem, quae absolutam obligationem negat, ex absurdis consectariis confutat atque inde ad Dei existentiam concludit.

9. *3) Denique restat considerandum argumentum aliud directum, quod aliqui auctores ex obligatione morali ducunt.* — Nimirum sunt, qui affirment, de absoluta obligatione morali sine praecedente Dei notitia directa et immediata cognitione constare et ex hac obligatione tamquam uno correlato et effectu Deum tamquam alterum correlatum et causam cognitione vel directa vel ratiocinio deducta apprehendi. Ita v. g. *Schiffini:* „Minime putare licet, nullum dari principium inter iudicia synderesis, quod sit proprie et simpliciter eiusmodi, nimirum immediate ex terminis notum; quae dignitas profecto adiudicabitur pronuntiatis illis cuique notissimis: ‚Bonum est faciendum malumque vitandum', ‚quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris', aliisque generis eiusdem. Atqui nemo potest haec pronuntiata ut vera admittere, nisi eo ipso, confusa licet ratione, existentiam moralis obligationis agnoscat: talem quippe obligationem exprimunt verba illa absolute prolata: ‚faciendum', ‚vitandum', ne feceris'. Nequit rursus existentia obligationis agnosci, nisi eo ipso agnoscatur existentia alicuius potestatis obligantis: haec quippe correlata

sunt invicem. Ergo praedicta pronuntiata non possunt admitti tamquam vera, nisi eo ipso, aliqua saltem confusa ratione, concipiatur et agnoscatur existentia alicuius potestatis voluntatem humanam obligantis, in quo ipse conceptus Dei ut Legislatoris involutus invenitur" (Disput. metaph. spec. sive Theol. nat. n. 403).

10. Atvero haec vel ratio Deum cognoscendi vel demonstratio existentiae Dei illegitima et inefficax esse videtur. Etenim illa principia moralia, ut v. g. bonum est faciendum et malum vitandum, non sunt, ut principium contradictionis, ea ratione immediate evidentia, ut ex eis praecognitis legislator moralis cognoscatur. Nimirum principium hoc: Bonum est faciendum, et similiter de ceteris loquendum est, duplici sensu intelligi potest secundum duplicem sensum termini ‚bonum' alterum imperfectum, alterum perfectum, prout scilicet altera et altera moralitatis norma consideratur. Bonum secundum sensum imperfectum illud dicitur, quod cum natura rationali conforme est; bonum vero secundum sensum perfectum illud est, quod cum fine ultimo, summo bono, conformitatem habet. Primus igitur principii sensus est: Id quod convenit cum natura rationali, faciendum est, dummodo velis rationabiliter agere. Alter vero sensus erit: Id quod convenit cum natura rationali et fine ultimo, absolute faciendum est ex praecepto supremi legislatoris et sub poena excidendi a fine ultimo. Iamvero si principium primo sensu accipiatur, immediate evidens quidem est per analysin subiecti simili modo sicut principium contradictionis, sed nullatenus absolutam obligationem exprimit; vel si eam exprimeret, eadem ex sola natura rationali explicanda foret; neque igitur ex principio ita sumpto existentia supremi legislatoris vel summi boni sive infertur sive ut correlatum directe cognoscitur. Si vero principium altero sensu sumatur, tunc quoque immediate quidem evidens est, sed hypothetice tantum i. e. si supremus legislator vel summum bonum existat, nequaquam autem absolute. Priusquam igitur de principio hoc sensu intellecto absolute constet, existentia Dei legislatoris et summi boni cognosci debet; quare iterum ex hoc principio

ut prius immediate cognito existentia Dei neque infertur neque ut correlatum directe cognoscitur. Ergo. — Atque haec argumentatio elidi non potest, nisi statuendo vel ideas innatas vel intuitivam Dei cognitionem naturalem; quam utramque opinionem ipsi illi auctores cum communi theologorum sententia reiiciunt.

11. ***2. Argumentum eudaemonologicum.*** — *Praenotanda* pauca sunt de ratione formali beatitudinis necnon appetitus. Itaque beatitudo definiri solet status omnium bonorum aggregatione perfectus; vel accuratius distinguendo inter beatitudinem obiectivam et subiectivam illa recte dicitur bonum, quod totaliter quietat appetitum rationalem; haec vero nihil aliud est, nisi plena eiusdem appetitus quies ex possessione illius boni resultans. Item appetitus duplex discernendus est; alter dicitur elicitus et est actus vitalis, qui in bonum apprehensum tendit; atque vel intellectivus vel sensitivus est, prout ex intellectiva vel sensitiva cognitione oritur; alter innatus dicitur atque inclinatio quaedam naturalis vel innata est, qua quaevis natura creata in terminum a creatore statutum propensionem habet atque vi innata fertur. Neque igitur appetitus innatus actus vitalis vel quaecunque operatio est, sed nisus quidam in terminum cum ipsa natura identicus; quare ut actus primus actum secundum sollicitans cum appetitu elicito comparari potest. Quibus praestitutis demonstratio sine negotio intelligitur.

12. *Summa argumenti.* — Homo naturali desiderio in beatitudinem fertur: atqui tale desiderium nequit esse per se fallax; ergo beatitudo acquiri potest: atqui desiderium beatitudinis expleri nequit nisi bono infinito: ergo existit bonum infinitum tamquam finis hominis proindeque Deus existit. — Praemissae argumenti singulae iam facile probantur.

13. *1) Homo naturali desiderio in beatitudinem fertur.* — Quod quidem tum auctoritate tum experientia et inductione constat tum a priori confirmatur. Et quidem

a) Auctoritate constat, quia so desiderare beatos esse in confesso est apud omnes. Sic, ut Augustinus refert, *Cicero* „cum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa, de qua

nullus ambigeret, sumere suae disputationis exordium: Beati certe, inquit, omnes esse volumus" (De Trinit. l. 13. c. 4). Et *Augustinus* ipse saepe inculcat, homines naturae desiderio in beatitudinem ferri, v. g.: „Sicut, inquit, antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis (per hanc enim scimus fidenterque et sine nulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle), ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum, si interrogetur, velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet" (De lib. arb. l. 2. c. 9. n. 26).

14. b) Praeterea idem patet experientia et inductione. Scilicet ipsa conscientia teste omni actu voluntatis id intendimus, ut quantum fieri potest, quodvis malum evitemus et bonum quodque nobis procuremus. Neque unquam ab hac voluntate desistimus, quamdiu malum quodquam premit vel bonum ullum apprehensum deest. Atqui in his sane ipsum beatitudinis desiderium continetur. Hinc idem desiderium primo est radicale et supremum, ex quo omnia alia desideria oriuntur, et cui omnia item subordinantur. Secundo est irresistibile; neque enim de beatitudine cogitare possumus, quin toto animo eam anhelemus; neque quisquam unquam propriam beatitudinem odio habet nec habere potest. Tertio denique universale est i. e. in omnibus hominibus invenitur neque quisquam unquam hoc desiderio caruit. Iamvero eiusmodi desiderium sane ex ipsa natura prodit atque clare appetitum innatum beatitudinis supponit atque manifestat.

15. c) Confirmatur a priore. Nimirum formale obiectum voluntatis est bonum ut sic vel bonum in sui communissima ratione spectatum non vero bonum secundum aliquam specialem boni rationem consideratum; hac enim ratione bonum ab intellectu voluntati appetendum proponitur. Atqui quaelibet facultas naturali inclinatione in omnia fertur, quae sub obiecto suo formali continentur. Ergo voluntas humana appetitu innato fertur in omne bonum. Quemadmodum igitur, qui ex absoluto amore scientiae mathesin vel aliam disciplinam discit, hanc scientiam assecutus non satiatur nec quiescit, sed ultra

ad novas et alias scientias acquirendas progreditur, ita appetitus rationalis non satiatur, nisi in bono absoluto, quod omnia bona particularia eminenter in se continet. Et certe haec ipsa beatitudo ab intellectu ut bona et quidem ut maxime bona proponitur. Ergo appetitus innatus existit in homine, quo in beatitudinem appetendam naturaliter inclinatur et fertur.

2) *Tale desiderium naturale fallax esse nequit.* — **16.** Haec quoque propositio certissima apparet, neque una solum ratione probatur. Scilicet:

a) Universali inductione constat universitatem rerum ordinatissime esse compositam atque naturam nihil frustra moliri ideoque ea obiecta existere omnia, in quae entia mundana appetitu innato feruntur. Ergo a fortiori concluditur neque in homine, utpote qui est centrum quasi et princeps totius naturae visibilis, illum ordinem penitus deficere ita, ut appetitu innato et fundamentali et irresistibili in meram chimaeram feratur. Et sane nisi existat obiectum fundamentali illi tendentiae respondens, inter omnes naturas visibiles sola nobilissima et princeps et finis ceterarum i. e. natura humana vere monstruosa esset, utpote in nihilum ordinata; ideoque in ea pulcherrimus ordo ille finalis mundi visibilis plane corrueret atque in nihilum desineret. Hoc autem penitus absurdum apparet atque perfectum nihilismum infert. Ergo obiectum aliquod existit, quo appetitus beatitudinis satiari potest.

b) Cum homo appetitu innato in beatitudinem feratur, **17.** ipsa natura eum instigat, ut beatitudinem quaerat; atqui homo quaerere nequit, quod meram chimaeram esse iudicat; ergo homo ab ipsa natura impellitur, ut beatitudinem possibilem esse iudicet. Atqui natura mendax non est, utpote quae hominem facultate veritatem cognoscendi necnon veritatis atque veracitatis amore donavit. Et certe absonum est, naturam bruta animalia quidem instinctu innato recte edocere, hominem vero rationalem et ad veritatem possidendam aptum et propensum misere decipere. Ergo beatitudinis obiectum existit, quo humanus appetitus satiari potest. Opposita autem opinatio errorem insuperabilem tamquam fundamentum appetitus innati

et radicalis statuit atque ipsam naturam rationalem ut rationalem per se fallacem esse asserit; qua positione purus putusque scepticismus inducitur; scepticismus vero aeque sane absurdus est ac pessimismus; ergo.

18. *3) Natura rationalis in nullo bono finito, sed in solo bono infinito beari potest.* — Haec propositio aeque certa est ac priores atque probatione vix indiget, cum unicuique propria conscientia de eius veritate testetur. Ceterum non una ratione stricte demonstratur. Ergo quidem

a) Experientia constat. Etenim nullus unquam homo fuit, qui quantacunque bonorum finitorum, ut divitiarum, voluptatum, honorum, potentiae, scientiae, virtutis possessione plene satiatus fuerit; imo ipsa experientia testante homines, quo plura bona finita assequuntur, eo plura et maiora appetere solent. Quod certum signum est, appetitum rationalem neque omnibus bonis finitis simul sumptis beari posse; secus enim homo, quo plura et maiora bona finita possideret, eo magis ad perfectam sui appetitus quietationem accederet, cum crescente causa effectus quoque crescere deberet. Quae cum ita sint, non solum suam sed omnium hominum experientiam enuntiavit *Augustinus,* cum apud se exclamaret: „Fecisti nos (Domine) ad te, et inquietum est cor nostrum, donec quiescat in te“ (confess. l. 1. c. 1).

19. b) Constat ipsorum bonorum finitorum consideratione eorumque cum appetitu rationali collatione. Etenim appetitus ex natura sua in bonum ut sic fertur, ideoque naturaliter quoque refugit, quidquid hanc rationem limitat atque corrumpit. Atqui bona finita etiam summa, ut sapientia et virtus multipliciter limitata, imperfecta, defectibilia, instabilia, incerta sunt, neque hi defectus ulla eorundem bonorum agglomeratione tolluntur; atque insuper plura bona finita ita se invicem excludunt, ut simul possideri nequeant, quemadmodum sensibilia plura et spiritualia. Cum igitur voluntas in bonis finitis obiectum suum formale non inveniat purum, sed cum opposita mali ratione permixtum, puro amore in eis quiescere sive plene iisdem satiari nequit. — Quod argumentum singulas bonorum finitorum species considerantes fuse exposu-

erunt antiquiores Scholastici, ut *S. Thomas* c. g. l. 3. c. 27—36.

c) Denique constat ex ipsa natura humana eiusque du- **20.**
plici essentiali tendentia. Nimirum duplici essentiali tendentia natura rationalis instructa est: intellectus scilicet in ens vel verum ut sic tamquam obiectum formale fertur et voluntas in bonum ut sic tamquam in obiectum formale tendit; quare nihil hominem perfecte beare potest, quod realiter non adaequat obiectum formale utriusque huius tendentiae; appetitus enim tamdiu non quiescit, quamdiu essentialis tendentia naturae non est expleta. Atqui solum ens infinitum utrumque obiectum formale adaequat. Ergo in solo Deo hominis beatitudo existit. *Probatur minor.* Nimirum sub ratione veri ut sic quodcunque verum et sub ratione boni ut sic quodcunque bonum continetur; atqui solum verum infinitum quodcunque aliud verum, et solum bonum infinitum quodcunque bonum continet. Ergo revera obiectum formale intellectus nonnisi a vero infinito et obiectum formale voluntatis nonnisi a bono infinito adaequatur.

Cui argumento valde affinis est duplex ratio *S. Thomae,* **21.**
in quarum una intellectus in altera voluntatis tendentiam considerat. *Prima* est: „Intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur: cuius signum est, quod quantitate qualibet finita data intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet ergo, aliquam rem intelligibilem infinitum esse, quam oportet esse maximam rerum, et hanc dicimus Deum“ (C. g. l. 1. c. 43). *Alteram* sic exponit: „Impossibile est beatitudinem hominis esse in bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum . . . Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed in solo Deo“ (S. th. 1, 2. q. 2. c. 8).

4) Confirmatur totum argumentum eudaemonologicum solutione quarundam difficultatum, quas opponunt. — Cum plura quidem obiiciantur, pauca solum sunt, quae difficultatem creare possint; quae sola commemoranda sunt. Itaque:

22. *a) Opponunt, opus non esse, ut desideria naturalia impleri possint; neque enim brutorum appetitus naturalis plene quietatur.* — *R. n.* paritatem. Etenim bruta sane nec beatitudinem appetunt nec ad beatitudinem destinantur nec proprie beatitudinis sive miseriae capaces sunt. Nimirum primo brutorum appetitus in praesentia et particularia solum fertur atque his etiam expletur et satiatur. Praeterea brutorum finis est, ut in bonum universi et in usum rationalis naturae sint, nequaquam vero ad beatitudinem destinantur. Imo tandem, cum conscientia et reflexione careant, nec beatitudinem cognoscere neque proprie beata nec miserae esse possunt.

23. *b) Obiicitur, neque hominis desideria innata omnia impleri posse; ita appetitu innato mortem evitare frustra nititur. Ergo desideria innata frustrari possunt.* — *R.* Quidquid homo praeter beatitudinem appetitu rationali appetit, appetitu non innato sed elicito appetit; hinc mortem quidem multi appetunt, miseriam autem beatitudini oppositam nemo appetere potest. Vel paulo aliter responderi potest, desideria quaelibet praeter desiderium beatitudinis eatenus naturalia esse, quatenus huic subordinantur; eatenus vero expleri quoque possunt.

24. *c) Opponunt, desiderium beatitudinis etiam Deo non existente non frustrari; nam finis eius est, ut homo ad agendum instigetur atque ea ratione cultura ad maiorem semper perfectionem adducatur.* — *R.* Desiderium tunc solum non frustratur, si vel obiectum suum vel aliquid eo melius obtinet, quod praesertim valet, si de desiderio fundamentali et radicali agitur. Praeterea vero homo non est medium ad culturam promovendam, sed vice versa cultura homini inservire debet. Denique si desiderium beatitudinis solum ad agendum nos impellere deberet neque alium valorem haberet, na-

tura potius amorem studii et laboris, non vero ipsius veritatis et bonitatis absolutae nobis indidisset.

d) Obiici potest, appetitum rationalem plene quiescere et 25.
satiari posse contemplatione infinitae veritatis idealis et amore bonitatis infinitae item idealis; ergo desiderium beatitudinis impleri posse Deo non existente. — R. Primo absurdum est, hominem et totum mundum visibilem existentem ad ens ideale tantum ordinari. Praeterea totus ordo idealis tamquam fundamentum postulat ens existens infinitum. Deinde quod existentia caret, eo ipso proprie bonum infinitum non est, quia existentia sane bonitatem et perfectionem dicit. Ulterius voluntas proprie non idealia vel mere possibilia sed existentia amat et maxime quidem viventes personas amore complectitur; amor autem ad beatitudinem essentialiter requiritur. Denique non intelligitur, qua ratione cognitio humana totum ordinem idealem complecti possit, nisi hoc in ente existente infinito prius cognito, fiat.

e) Denique opponi posset, capacitatem humani intellectus 26
nunquam expleri, quippe quae in infinitum se extendat, cum tamen ne in visione supernaturali Dei quidem Deus perfecte cognoscatur, ideoque perfectior semper Dei cognitio desideranda remaneat. — R. Cuiusvis intellectus capacitas in cognitione Dei beatifica plane expletur; et si quidem videat, perfectiorem Dei cognitionem possibilem esse, simul tamen cognoscit eam nec sibi deberi neque ad beatitudinem suam requiri; scilicet capacitas intellectus humani in abstracto solum et spectatis bonis finitis indefinita est, in concreto et individuo et spectato bono infinito eiusque possessione determinata est.

Notetur hic per transennam, toto hoc argumento animae 27.
quoque immortalitatem clare probari praesertim existentia Dei iam supposita vel aliunde probata. Beatitudo enim est possessio omnis boni in bono infinito; ergo perpetuitas, utpote quae sane est immensum bonum proindeque immortalitas a beatitudine desse non potest. Aliis verbis sive perpetua beatitudinis duratione bonum infinitum ut infinitum non possidetur. Neque per aliquod tempus quisquam perfecte beatus esse potest, nisi firme persuasum habeat, beatitudinem, qua

fruitur, nunquam desituram esse; secus enim deest securitas magnum sane bonum, cuius absentia inquietudines, anxietates eo maiores excitat, quo maius bonum est, quod possidetur.

Notetur secundo ex desiderio beatitudinis alterum quoque argumentum duci, quod *psychologicum* appellant. Sicut enim argumento eudaimonologico ad Deum tamquam futurae nostrae beatitudinis obiectum concluditur, ita argumento psychologico ad Deum concluditur tamquam unicum verum bonum, solatium et praesidium solidum in vitae huius miseriis. Ad quod argumentum plura pertinent, quae infra in fine demonstrationis existentiae Dei de atheismo adiicientur.

28. ***3. Argumentum ethnologicum.*** — Ultimo loco iam exponendum venit argumentum ex consensu generis humani in admittenda divinitate petitum, quod merito semper a theologis magni aestimatum est, quia scilicet cuilibet ingenio accommodatum est, atque in omnes vim persuasivam exercere valet. Cum autem explicatio huius argumenti longissime excurrere possit, brevis tamen hoc loco expositio sufficit, ut eius vis perspiciatur. Itaque demonstratio aliquibus propositionibus continetur, quae iam probandae sunt.

1) Communis est generis humani persuasio, aliquod supremum numen existere, cui omnia subiecta sint. — Revera omni generis humani aetate omnes gentes necnon moraliter omnes homines religionem aliquam professi sunt atque eo ipso entia superna et spiritualia necnon inter ea aliquod supremum admiserunt. Quae quidem entia superna in homines suam potestatem exercere atque supremum imprimis primum ordinis physici et moralis principium atque potentissimum gubernatorem esse professi sunt. Atque de hac re tamquam de facto historico certissimo scriptores omnium temporum necnon populorum omnium uno ore testantur. „Inter omnes omnium gentium sententia constat, omnibus enim innatum est et animo quasi insculptum, esse Deos. Quales sint, varium est, esse nemo negat“ (*Cicero,* de nat. deor. l. 2. c. 4). „Omnibus insita de Diis opinio est, nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos Deos esse credat“ (*Seneca,* ep. 117). „Si terras obeas, invenire possis urbes

muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum, et theatrorum nescias: urbem templis diisque carentem, quae precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit" (*Plutarchus* advers. Coloten.).

Et similiter alii aliarum gentium et aetatum scriptores 29.
referunt. Quod si vero aliquando ab uno vel altero antiquo scriptore aliquae gentes atheae vocantur, non revera atheismum eaedem professae esse inveniuntur, sed ideo solum immerito huius criminis accusatae sunt, quia alium et a religione illorum scriptorum diversum cultum exercebant; qua ratione verbi gratia christiani a gentilibus atheismi falso accusati sunt.

Ad testimonia historica expressa accedunt alia documenta, 30.
quae eandem veritatem evincunt vel confirmant. Sic in omnibus linguis vocabula reperiuntur, quibus numen supremum designatur, quod tum hominibus tum universo mundo visibili principetur; linguae autem, ut notum est, communes populi sensus atque ideas referunt. Deinde apud omnes populos monumenta cultus divinitati exhibiti deprehenduntur, ut altaria, sacrificia, sacerdotes, leges cultus, quae omnia apud easdem gentes persuasionem de numinis existentia viguisse profecto clamant. Si vero aliquando alicubi gens aliqua rudissima et depravata inventa esset omni cultu publico carens, inde moralis consensus humanitatis nondum labefactaretur; etenim eae imprimis gentes considerandae sunt, in quibus natura humana non est nimium depravata et fere exuta, quae igitur vitam homine aliquatenus dignam gerunt; insuper autem ex defectu cultus publici falso continuo concluderetur, eiusmodi gentem cultu publico carentem esse prorsus atheam.

Denique ipsi athei nostrae aetatis communem illam om- 31.
nium gentium persuasionem iam non negant, sed eam deceptionem esse variis causis productam ostendere tentant. Neque aliter iam, si vel speciem et apparentiam solum sinceritatis servare volunt, procedere possunt, cum recentiore tempore per historiam religionum communis generis humani in divinitatem fides in clarisssima luce posita sit; quod vel Athei

et Darwiniani ut *Réville, Maxim. Müller, Hellwald* aliique ingenue fatentur.*).

Atque haec ad primam propositionem probandam sufficiunt. Conferri possunt, qui testimoniis aliisque documentis historicis collectis fusius demonstrarunt, nullam gentem sine religione vel divinitatis cultu exstitisse: *Chr. Pesch,* der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen, Laacher-Stimmen Erg.-Heft 32. 41. 42.; *Gutberlet,* Apologetik I.; *Chantepie de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte; *Réville,* Histoire des religions; *Oscar Peschel,* Völkerkunde; *Roskoff,* das Religionswesen der rohesten Naturvölker.

32. *2) Admirabilis humani generis in agnoscenda divinitate consensus ipsius naturae iudicium prodit.* — Quod quidem ex ipsa illius consensionis diuturnitate, universalitate, firmitate satis manifeste patet; consensus enim his characteribus insignitus ex sola natura humana prodire potest. Recte prorsus *Cicero:* „Non tam stabilis opinio permaneret nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum saeculis aetatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus ceteras opiniones fictas, atque vanas diuturnitate extabuisse . . . opinionum enim commenta delet dies, naturae iudicia confirmat. Itaque et in nostro populo et in ceteris deorum cultus, religionumque sanctitas existunt in dies maiores atque meliores“ (de natura Deor. l. 2. c. 2). Et certe nulla alia causa communis illius persuasionis exstat:

33. a) Originem non ducit ex educatione vel praeiudiciis ea transmissis; nam educationem praecedit et ab ea supponitur; praeterea, quae soli educationi originem suam debent, nequaquam tempore et loco universalia neque firma vel perpetua sunt, praesertim si humanis cupiditatibus opponuntur iisque frenum imponunt.

---

*) Bene *Saussaye:* Von den religionslosen Menschen gilt bis heute dasselbe, was von den sprachlosen (Häckel's Alalen) und den feuerlosen; man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben hineinpassen; in der Wirklichkeit aber sind sie nicht nachzuweisen. (Religionsgeschichte p. 13.)

b) Neque eadem persuasio ex legislatorum vel sacer- 34.
dotum fraudibus orta esse facile perspicitur. Etenim tantum abest, ut sacerdotes invenerint religionem, ut econtra potius religio fecerit sacerdotes; et legislatores quoque religionem supposuerunt eaque usi sunt ad homines formandos et gubernandos, uti autem non potuissent, nisi in animis hominum penitus infixa esset; praeterea repugnat, talem opinionem inductam esse a paucis obstante sane multipliciter hominum naturali cupiditate et in vitia pronitate; insuper absurdum est omnes legislatores atque sacerdotes fuisse miserrimos fraudulentosque deceptores; denique nec universalis nec tam firma esset illa persuasio, si ea ratione invaluisset.

c) Neque ex inani metu virium physicarum nocivarum 35.
cultus Dei processit. Scilicet ex mente quorundam atheorum homines contra vires naturales nocivas et saepe terribiles auxilium quaerentes ipsas eas vires anthropomorphizant, ut eas precibus suis ad misericordiae sensum flectere possint. Atvero tam inepta personificatio non potest esse omnium temporum nec locorum, nec praesertim apud homines sapientiores valorem quemquam habere potuit; praeterea dii gentium antiquarum non sunt generatim personificationes rerum naturalium terrificarum; deinde homines Deum non solum vindicem mali et timendum sed etiam benignum et benefactorem coluerunt, quod vel sola appellatio Dei Optimi Maximi demonstrat; denique ille timor potius religionem supponit atque in agnitione numinis providi et iusti fundatur.

d) Neque ab ignorantia causarum naturalium ortum ducit. 36.
Etenim duo probe distinguenda sunt: primo quod homines effectus naturales in Deum retulerunt, secundo, quod effectus splendidiores Deo tamquam causae unicae et immediate tribuerunt; porro primum non est error, sed vera cognitio; alterum vero, quod ignorantiam causarum naturalium supponit, ad rem non facit, quia scilicet persuasionem de existentia Dei non progignit, sed supponit.

e) Neque ex falso mysticismo erronea persuasio de Dei 37.
existentia orta est. Scilicet recentiore tempore athei opposuerunt, homines ex indigentia amoris, consolationis, delecta-

tionis personas supra mundanas fingere, ut ficto cum iis consortio in miseriis huius vitae recreationem, fiduciam, gaudium lucrentur. Atvero haec opinio absona est; etenim primo, si per indigentiam illam desiderium beatitudinis et innatam illam ad Deum tamquam unicum solidum in miseriis huius vitae praesidium tendentiam intelligunt, rem stulte pervertunt, quia ex illis animi affectibus existentia Dei legitime infertur, non autem mere fingitur. Praeterea vero absurde agunt, quod religionem ad quaedam sensa phantastica delectationis, consolationis, amoris revocent; etenim religio in officiis et obligationibus imprimis continetur, atque virtutis exercitium saepe difficile ac sensuum et voluptatum sub ratione et voluntate subiectionem postulat, ut ex praeceptis cuiusvis religionis historice constat.

38. f) Neque ex traditione primitiva sola persuasio communis de Dei existentia explicatur. Etenim quamvis haec vel aliae quoque persuasiones religiosae ex revelatione primaeva ad omnes gentes manare potuerint, hoc ipsum tamen fieri non potuisset, nisi illa iudicia rationi naturali prorsus conformia essent et natura ipsa ad ea inclinaret. Ceterum si concedatur ex primitiva revelatione illam persuasionem permanasse, eo ipso vera esse invenitur.

39. g) Generatim illa persuasio ex nulla causa erroris originem ducere potuit, quia causae erroris particulares sunt et tempore progrediente evanescere solent; persuasio vero de Dei existentia universalis est neque unquam apud ullam gentem penitus evanuit. Imo vero quae sunt causae erroris, ut sensus, phantasia, concupiscentia effraenata ad negandam potius existentiam Dei impellunt, utpote quae est veritas a sensibus et phantasia remota et passionibus humanis prorsus adversatur.

40. *3) Ergo persuasio illa communis infallibiliter vera est.* — Etenim persuasio, quae in ipsa natura humana innititur atque ex ea sponte efflorescit, necessario vera est; secus enim ipsa natura mendax esset, atque contra Scepticismum universalem nullum effugium pateret. Ergo Deus existit.

Sed opponunt nonnulla contra argumentationem factam, quae breviter expedienda sunt. Et quidem *a) communes*

generis humani exstitisse persuasiones dicunt, quae eventu falsae esse probatae sunt; qua ratione v. g. totum genus humanum circa motum siderum deceptum est. — *R. n.* paritatem: etenim haec opinio, quae obiicitur, sensuum perceptioni innititur, quae quidem in se vera est, cum nihil referat nisi mutatam inter solem et terram relationem localem, sed externa apparentia falso iudicio ansam praebuit; insuper nullius momenti practici ille error fuit atque sine difficultate relictus est. At vero persuasio de existentia Dei non sensuum apparentiae sed rationi innititur, momentum practicum maximum habet et insuper eradicari nunquam potuit.

b) Opponunt, multos philosophos necnon scientiarum **41.** *naturalium praesertim cultores atheismum profiteri, consensum igitur illum, qui fundamentum argumento proposito praebet, iam labefactari necnon atheismo per illos viros doctos auctoritatem aliquam non spernendam accrescere.* — *R.* Etsi atheismi morbus adhuc multo magis grassetur, non tamen ideo ille consensus moralis iam aufertur, ex quo argumentum factum est; si enim athei cum toto genere humano comparentur paucissimi semper fuerunt et adhuc sunt. Ceterum athei, qui Deum prorsus negant, non adeo multi sunt; plures potius ignorantiam circa existentiam Dei profitendam esse proclamant. Neque ulla ex atheis atheismo auctoritas accrescit. Etenim primo illorum virorum doctorum auctoritas per auctoritatem aliorum doctorum prorsus superatur et eliminatur: excellentissimi enim tum philosophi tum scientiarum naturalium cultores fere omnes theistae fuerunt, ut *Socrates, Plato, Aristoteles, Cicero, philosophi Arabes, philosophi christiani medii aevi, Cartesius, Leibnizius, Kant, Balmes, Trendelenburg, Kepler, Ampère, Pasteur etc. etc.* Praeterea athei ineptissima in scientiis placita statuunt, ut Deum esse negare possint: v. g. libertatem voluntatis, spiritualitatem animae, veracitatem facultatum cognoscendi, existentiam corporum aliaque plura, quae evidentissima sunt, negare audent. Inter se saepissime maxime dissentiunt ita, ut quae alter hodie ponit, alter cras destruat et diruat. Denique negatio existentiae Dei nunquam ex rationibus vere scientificis procedit, sed ex

motivis progerminat, quae a quavis scientifica inquisitione eliminari et prorsus aliena esse debent, ut sunt: iniustus antiquitatis et philosophiae necnon theologiae antiquae contemptus; superba elatio propter rapidiores scientiarum naturalium progressus necnon inde proveniens solidioris philosophiae neglectus; superficialis multorum eruditio et cultura; absonus scientiarum et personarum cultus; passionum laxatio morumque corruptela aliaque similia.

42. *c) Denique opponunt, ex consensu generis humani polytheismum potius, quam existentiam veri Dei demonstrari, cum scilicet pleraeque gentes plures Deos colant.* — *R.* Imprimis considerandum est, consensum gentium per se fuisse et esse solum de existentia alicuius divinitatis; de numero autem deorum consensus apud eas nullus unquam fuit. Praeterea primis generis nostri temporibus monotheismum praevaluisse tum libri historici veteris foederis tum documenta historiae profanae testantur. Insuper inter gentes Polytheismo deditas viri doctrina et moribus insignes, ut *Socrates, Plato, Aristoteles, Cicero* Deum unum agnoverunt. Deinde gentes illae quoque, quae Polytheismum professae sunt, aliquem inter Deos tamquam supremum agnoscentes ad Monotheismum proprius accesserunt. Denique Polytheismus ex actione mentis reflexa prodiit, cum actione mentis directa vel ipsi Polytheistae Deum unum et verum agnoscant (cf. supra th. 3. n. 31. et praecedentibus).

Scholion.

43. ***1. De usu argumentorum moralium apud veteres.*** — Argumenta moralia, quia in factis psychologicis humanae naturae considerandis versantur, vi movendi praestant atque insuper, saltem si a profundiore et philosophica explicatione abstrahatur, omnium intelligentiae accommodata sunt, quare iam ab antiquis philosophis necnon SS. Patribus frequenter adhibita sunt.

Argumentum deontologicum non semel apud *Ciceronem* occurrit, atque fundamentum eius v. g. ergregie sic exponitur:

„Est quidem, inquit, vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius; nec erit alia Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus. Ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit“ (Fragm. lib. 3. de Republ. apud Lactant. Instit. l. 6. c. 8).

Ex *ss. Patribus* tum *Tertullianus* tum *Augustinus* idem **44.** argumentum innuunt, quorum primus conferri potest v. g. in: De anima c. 41; alter in: De Trinit. l. 14. c. 15. n. 21.; contra Faust. l. 22. c. 27; de lib. arb. l. 1. c. 6. n. 15.

Ad argumentum eudaimonologicum dein multa pertinent, quae antiqui philosophi de summo bono disputarunt, ut v. g. *Cicero,* de finibus bonorum et malorum. Ex *SS. Patribus* autem imprimis iterum *Augustinus* vel totum argumentum vel singulas eius propositiones frequenter evolvit, ut v. g.: confess. l. 10. c. 6. ss. c. 21. ss.; l. 1. c. 1.; de Trinit. l. 13. c. 3 et 4.; de lib. arb. l. 2. c. 9. n. 26. etc. Unumquemque hominem appetitu innato in beatitudinem ferri, pulchre sic v. g. exponit: „Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt, et omnino, qui nolit, nemo est . . . Audimus nomen hoc (beatitudinis), et rem ipsam nos appetere omnes fatemur; non enim sono delectamur. Nam hoc cum latine audit Graecus, non delectatur, quia ignorat, quid dictum sit; nos autem delectamur, sicut etiam ille, si graece hoc audierit: quoniam res ipsa nec graeca nec latina est, cui adipiscendae Graeci Latinique inhiant, ceterarumque linguarum homines. Nota est igitur omnibus, qui una voce si inter-

rogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione, velle responderent" (Confess. l. 10. c. 20). Deinde definiens, ubi beata vita inveniatur, haec declarat: „Absit, Domine, absit a corde servi tui, qui confitetur tibi; absit, ut quocunque gaudio gaudeam, beatum me putem. Est enim gaudium, quod non datur impiis (Is. 48, 22.), sed eis, qui te gratis volunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur" (ib. c. 22). Denique *ex theologis* plura, quae huc pertinent, egregie exponit *Lessius*, de summo bono.

45. *In argumento ethnologico* exponendo ex antiquis iterum *Cicero* saepe versatur. Locus huc spectans (ex: de natur. Deor. l. 1. c. 16.) iam supra (th. 3. n. 12.) allatus est. Similiter alibi: „Firmissimum, inquit, hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio. Multi de diis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit; non institutis opinio est confirmata, non legibus, omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est" (Tuscul. disp. l. 1. c. 13.; cf. de legib. l. 1. c. 8.; de nat. deor. l. 1. c. 1. 17.; l. 2. c. 2). Ex *Scriptoribus ecclesiasticis Tertullianus* imprimis in hoc genere argumenti versatur, ut v. g. adv. Marcion. l. 4. c. 40: „Animae, inquit, a primodio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis".

46. ***2. Obiectiones praecipuae a Kantio contra argumenta theologica propositae paucis examinantur.*** — Cum apud philosophos necnon theologos heterodoxos communis opinio sit, a *Kantio* argumentorum potissimorum, quibus existentia Dei probatur, inefficaciam aperte demonstratam esse, obiectiones Kantianae praecipuae paucis examinandae sunt. Notandum vero est imprimis, Kantium

atheismum nunquam professum esse; imo existentiam Dei duplici imprimis argumento etiam demonstrare conatus est. Scilicet ea vitae periodo, quam tempus dogmatismi appellant, argumentum ex possibilibus adhibuit idemque complevit rationibus, quae ad argumentum henologicum pertinent. (cf. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes.) Tempore autem criticismi ut aiunt, huius argumenti iam nullam mentionem facit, sed existentiam Dei solum considerationibus moralibus evincere studet, simul autem multis inculcat, talem discursum non esse demonstrationem proprie dictam proindeque existentiam Dei non esse thesin theoreticam, sed rationis practicae postulatum (Kritik der praktischen Vernunft. 1. Theil, 2. Buch, 2. Hauptst.). Quae utraque Kantii demonstratio in aliquibus deficere et inefficax esse merito dicitur. Cetera argumenta omnia ineffioacia esse contendit atque criticismi praesertim tempore acriter impugnavit. (Der einzig mögliche Beweisgrund; Kritik der reinen Vernunft, 2. Theil, 2. Abtheilung,, 3. Hauptstück, 5. Abschnitt). Ad triplicem vero demonstrationem argumenta ea revocat; *ontologicam, cosmologicam, physico-theologicam*; atque deinde refutato, parum feliciter quidem, argumento ontologico contra duo cetera quoque plura proponit atque urget, ex quibus iam ea, quae maioris momenti esse videntur, singula hic apponenda atque statim solvenda sunt.

47. *1) In argumento cosmologico*, ut ostendatur ens a se vel necessarium Deum vel infinitum esse sic proceditur: Quod seipso vel necessario est, nulla perfectione caret; iamvero haec propositio, si est vera, inverti potest ita: Ens realissimum, quod nulla perfectione caret, seipso est vel necessario existit; atque sic per solam analysin conceptus entis realissimi existentia infertur, quod est ipsum argumentum ontologicum; atqui argumentum ontologicum non valet; ergo neque argumentum cosmologicum, quippe quod in illud desinit, quidquam valet. — *R.* Inversio illa sane fieri potest ideoque haec quoque propositio vera est: quod nulla perfectione caret, necessario existit; verum accurate animadvertendum est, utriusque propositionis praedicatum esse quidem metaphysicum absolutum, physicum vero

hypotheticum, quia scilicet utrumque praedicatum per analysin subiecti eruitur. Quare ontologicum argumentum non eo vitiosum est, quod propositionem illam ponit, sed quia praedicatum eiusdem ut physicum absolutum sumit vel quia illegitimum transitum facit ex ordine ideali ad realem, ex necessitate hypothetica ad absolutam. Ut scilicet praedicatum sumi possit ut absolutum physicum, prium probandum est, subiectum propositionis in ordine physico versari, quod argumentum ontologicum omittit. Opposito prorsus modo argumentum cosmologicum procedit; etenim prius probat ens necessarium in ordine physico existere, atque deinde ex conceptu eiusdem infert, ipsum infinitum esse, qui processus prorsus legitimus est. Itaque plane falsum est, argumentum cosmologicum in defectum argumenti ontologici incidere.

48. *2) Principium causalitatis* non valet nisi quoad res experientiae subiectas; quare demonstratione huic principio innixa ad Deum transcendentem perveniri nequit. — *R. n.* antecedens, quippe quod prorsus falsum esse, ex iis, quae de causalitatis principio supra (th. 7. n. 3 ss.) explicata sunt, sufficienter constat. Haec Kantii obiecto in falsa theoria de iudiciis syntheticis a priori innititur, quae totius fere philosophiae Kantianae labile fundamentum constituit.

49. *3) Argumento cosmologico vi principii causalitatis* ut principii universalis valoris ad causam rerum contingentium absolute necessariam concluditur; atqui ens necessarium causam habere nequit; ergo ad aliquod ens pervenitur, quod cum ipso fundamento demonstrationis, principio scilicet causalitatis aperte pugnat. — *R.* Obiectio falso et inepto supposito laborat; principium enim causalitatis universale solum est in ordine contingentium; ens autem necessarium non quidem causam, sed rationem sufficientem se ipsum habet.

50. *4) Argumento physico-theologico* non creator sed ordinator solum mundi evincitur; ut deinde ostendatur hunc ordinatorem creatorem quoque mundi esse, ad argumentum cosmologicum et denique ad demonstrandam infinitatem eiusdem ad argumentum ontologicum recurritur; quare argumentum teleologicum, cum in argumenta cosmologicum et ontologicum

desinat, eorundem quoque vitiis laborat. — *R.* Argumento teleologico intelligentia quaedam sapientissima, potentissima, pulcherrima tamquam ordinatrix mundi ab eodem realiter distincta demonstratur; atqui talis intelligentia, ea quo totus mundus pendet, vulgo Dei nomine significatur; ergo a demostrata atheismus profligatus iacet. Praeterea, ut supra ostensum est, fundamento argumenti eodem scilicet conceptu ordinis retento ad mentem creatricem quoque et bonum infinitum facile pervenitur. Denique quaestio *an Deus sit* cum alia *quid Deus sit,* confundenda non est.

5) Cum multitudo infinita experientiam prorsus fugiat, **51.** nihil de eius possibilitate vel impossibilitate statuendum est; ergo perversa demonstratio est, qua repugnantia multitudinis infinitae praesumpta ordo physicus deseritur et ad Deum transcendentem concluditur. — *R.* Primo falsus est empirismus, quem Kant ita obiiciendo ut principium statuit; de possibilitate autem multitudinis infinitae, si quid statui potest, non experientia sed sola ratione statui potest. Sed secundo praetermissa omni quaestione de possibilitate multitudinis infinitae, falsissimum est, argumentum cosmologicum a repugnantia multitudinis actu infinitae quidquam pendere; quod supra satis demonstratum est.

Ex his obiectionibus Kantianis earumque solutione facile perspicitur, quam inepta et coeca fide theologi Protestantes ad unum fere omnes procedant, cum supponunt vel declarant, argumenta theologica valore carere a Kantio demonstratum esse.

3. Qualis sit certitudo de existentia Dei: **52.** ***num metaphysica, an physica, an moralis?*** — *R.* Ad hanc quaestionem diversimode respondendum est, prout diversimode imprimis certitudo metaphysica sumitur. Itaque

1) Si solum indiciis mere analyticis vel immediatis vel mediatis sive demonstratione a priori partis certitudo metaphysica adscribatur, certitudo de existentia Dei non est metaphysica, quippe quae neque immediate per analysim subiecti neque ulla demonstratione a priori gigni potest.

2) Si iudicia ea metaphysice certa dicuntur, quae veritatem metaphysice necessariam enuntiant, certitudo de Dei existentia metaphysice certa est, etenim metaphysice multipliciter repugnat, Deum non existere; quod ex factis demonstrationibus facile intelligitur.

3) Iterum autem eadem certitudo metaphysica est, quatenus ex ordine metaphysice necessario possibilium et veritatum immutabilium vi principii rationis sufficientis, quod item metaphysicum est, logica necessitate deducitur. Nam conclusio ratiocinii, cuius praemissae metaphysice certae sunt, et ipsa metaphysice certa est.

4) Item certitudo de existentia Dei, quae ex praemissis gignitur, quarum una conscientiae testimonio, altera analysi subiecti constat, metaphysica est ex eadem ratione modo ante facta, quia etiam iudicia, quae conscientiae testimonio constant, metaphysice certa habentur.

5) Denique certitudo de existentia Dei ea, quae praemissis innititur, quarum altera experientia vel testimonio humano innititur proindeque vel physice vel moraliter certa est, et ipsa solum physica vel morali certitudine gaudet; quia peiorem semper consequitur conclusio partem. Ceterum talis quoque certitudo est omnino absoluta, quia facta, quibus innititur omnino absoluta sunt, neque ullam exceptionem patiuntur. Quare generatim certitudo de existentia Dei vel simpliciter vel aequivalenter metaphysica est.

Corollarium.

53. ***1. Argumentorum theologicorum, quae exposita sunt, momentum atque ratio scientifica.*** — Exposita argumenta tum ostendunt, Deum esse principium primum et ultimum finem omnium, quaecunque entis rationem habent: et eorum, quae sunt, et eorum, quae esse possunt; tum fundamenta totius theodiceae continent. Etenim ille argumentis Deus clare intelligitur esse tum principium tum finis ordinis physici, metaphysici, ethici, historici. Fundamenta

vero theodiceae continent, quia nullum fere attributum divinum est, quod iisdem iam non probatum sit.

Scilicet demonstratus est Deus existere tamquam motor immobilis, subsistens intellectio et amor, infinitus et immensus; tamquam ens a se personale, spirituale, infinitum in quavis specie perfectionis, necessarium, aeternum; tamquam creator et ordinator mundi sapientissimus, potentissimus, pulcherrimus; tamquam ipsum esse, ipsa sapientia et quaelibet alia perfectio subsistens; tamquam bonum infinitum, legislator supremus, provisor sapientissimus; tamquam fundamentum ipsorum possibilium omnisque veritatis. Nihil restat in reliqua tractatus parte, quam ut haec attributa accuratius evolvantur et explicentur.

2. Quam exitialis error Pantheismi sit. — 54. Ex factis argumentis elucet quoque, quam exitialis pro genere humano Pantheismus sit, quod egregie exponit *Tongiorgi:*

1) „Sapientiam prorsus enecat scientiisque tenebras teterrimas offundit. — Sublata enim causa absolute ultima rationum ultimarum cognitio evadit impossibilis; fundamentalia insuper problemata, quae resolvere scientia debet, in omni ordine sive physico sive logico sive ethico sive historico fiunt penitus insolubilia. Nam *in ordine physico* explicari nequit rerum origo, quia tollitur prima causa efficiens; legum quoque physicarum harmonia et constantia, quia tollitur prima causa exemplaris et ultima finalis rerumque provisor et gubernator. — *In ordine logico* inexplicabile est possibilitatis fundamentum ontologicum, aeternitas et necessitas essentiarum, immutabilitas veritatis. — *In ordine ethico* intelligi prorsus nequit quid sit lex illa honestatis, cuius imperium ineluctabilemque auctoritatem omnes experimur; nulla enim lex sine legislatore: hinc officia et iura sine fundamento sunt, virtus sine praemio manet vitiumque sine poena, imo ipsum honestarum et inhonestarum actionum discrimen fit incertum. — *In ordine historico* facta multa inexplicabilia sunt sublato provisore primo; et factorum sive concursus sive successio, quae ab hominis arbitrio saepe non dependent, coeco solum casu explicari possunt. Tamen ex hoc ordine et hac successione

emergit mundus moralis, qui non minus quam physicus mirabilis est, nec fortasse minus illustria intelligentiae disponentis vestigia continet.

55. 2) *Atheismus humanae naturae osor et inimicus est.* — Intimis enim naturae propensionibus contradicit easque in ludibrium ipsius ac tormentum vertit. Deo enim sublato nullus est amplius remunerator virtutis, nullus scelerum vindex, nullus perturbati ordinis reparator, nullum in adversis solamen, nullum amplius obiectum, cuius assecutione felices esse possimus. Sine Deo animi immortalitas chimaera est, desiderium beatitatis ludibrium, virtutis amor calamitas, ac propensionibus inter se pugnantibus homo misere discerpatur necesse est. Si Deum mihi tollis, quid superest? Brevis haec incertaque vita, quam calamitates et aerumnae potius quam anni diesque metiuntur, in quam homo coniectus sine adiutore, sine provisore, sine remedio, sine spe, conditionem obtinet brutorum conditione multo deteriorem.

56. 3) *Humanam denique societatem atheismus impossibilem facit.* — Quae enim sunt humani convictus fundamenta nisi mutua fides, legum reverentia, in principe amor iustitiae, in subditis obsequium erga auctoritatem, in omnibus patriae amor atque civium caritas? Haec autem omnia in athea hominum multitudine frustra requires. Invisibilis enim atque omnia videntis potestatis timore sublato omnique futurorum bonorum adempta spe unica superest agendi regula utilitas, unicus finis voluptas, unicum efferentibus se cupiditatibus fraenum timor. In imperantibus timor populi, in populo timor imperantis, hoc totum societatis fundamentum erit, ac propterea ius unicum fortioris voluntas, unica debilioribus relicta defensio, simulatio, fraus, proditio. Nonne praestat in silvis atque inter feras degere, quam in eiusmodi societate versari?

Ex his omnibus concludemus, merito atheos et vocari insipientes et populorum odia semper et legum severitatem subiisse, qui et sapientiae contemptores, et hominum inimici, et societatis eversores esse probantur“ (Theolog. natur. n. 73 ss.)

Articulus quintus.

De ignorantia existentiae Dei sive de atheismo.

Thesis 11. In homine, qui expedito rationis usu pollet, neque negativa neque positiva existentiae Dei ignorantia, quae invincibilis sit, existere potest.

Declaratio.

Argumentum thesis definitur. — Postquam di- 1.
versae viae, quibus homines ad Dei existentiam cognoscendam pervenire possunt atque reipsa perveniunt, satis luculenter ostensae atque explanatae sunt, iam facilius discernitur, an et qua ratione atheismus possibilis sit, sive an et qua ratione in hominibus ignorantia Dei haberi queat. Athei scilicet sunt, qui Deum ignorant vel non agnoscunt. Porro duplex alicuius rei ignorantia discernenda est: Altera est *negativa* et consistit in omnimoda cuiuslibet de re notitiae privatione, ideoque hac ignorantia ii laborant, quibus nulla unquam de re cogitatio ex quacunque demum causa incidit. Altera est *positiva* et consistit in iudicio positivo falso, quo iudicatur esse quod non est vel vice versa non esse, quod est; ideoque haec ignorantia eorum est, qui de re cogitarunt quidem, sed falso de eadem iudicant. Utraque haec ignorantia vel invincibilis dicitur vel vincibilis. Prima invincibilis est, quando veritas ignorata nec immediate nec mediate ita menti proponitur, ut aliqua eius notitia oriri possit; altera vero invincibilis dicitur, cum vel nulla motiva ad verum et certum iudicium formandum exstant, vel talia solum motiva suppetunt, quae iudicii oppositi probabilitatem non auferunt. Hinc pro diversa ignorantia Dei, quae fingi potest, diversae species atheorum discernendae sunt. Itaque primo athei alii sunt theoretici, alii practici; et *practici* quidem ii sunt, qui existentiam Dei cognoscentes et agnoscentes ita vivunt,

ac si nullus Deus esset; patet autem eos improprie atheos dici, quemadmodum nec catholici illi proprie haeretici dici possunt, qui corde fidem retinentes opera tamen fidei repugnantia exercent. *Athei theoretici* ii sunt, qui circa existentiam Dei cognitione deficiunt. Deinde athei theoretici vel negativi sunt, vel positivi; *negativi* dicuntur, qui in plena Dei ignorantia ita versantur, ut nulla unquam eis cogitatio de Deo incidat; *positivi* sunt, qui notione Dei instructi eius existentiam admittere detrectant. Denique positivi iterum vel sunt *dogmatici*, qui Deum non existere opinantur; vel sunt *sceptici* sive *agnostici*, qui utrum Deus sit necne sciri posse negant: vel tandem *critici* sunt, qui de existentia Dei deque argumentis eiusdem mere dubitant, quin tamen Deum existere vel existentiam eius demonstrari posse negent. Athei proprie dicti sunt athei theoretici positivi dogmatici.

2. Iam circa ignorantiam Dei vel atheismum duplex in hac thesi quaestio dirimenda occurrit: prima est, an in aliquo homine existentiae Dei ignorantia exstare queat, quae sit invincibilis. Fuerunt inter veteres theologos, qui affirmative respondentes cum *Ortega* statuerunt, „hominem sibi suisque discursibus omnino relictum, ignorantiam tam negativam, quam positivam invincibilem de Dei existentia habere tam physice, quam moraliter posse“ (Controv. dogm. tom. 1. controv. 1. disp. 1. q. 4. cert. 2). Contra eos autem in 1. thesis parte demonstratur, in homine, qui perfecto rationis usu pollet, nec positivam nec negativam ignorantiam Dei haberi posse, quae invincibilis iudicari queat. Altera quaestio est, an atheismus saltem sit possibilis. Cum theologi in hac quaestione solvenda apparenter magis, quam reipsa dissentiant, ad eam in 2. thesis parte quibusdam distinctionibus vel distinctis assertionibus respondetur.

Demonstratio.

I. p. In homine, qui perfecto rationis usu pollet, nec positiva nec negativa ignorantia Dei exstare potest, quae sit invincibilis.

Haec pars corollarium est doctrinae hucusque propositae. — Nimirum cum cognitio existentiae Dei hominibus sit naturalis, facilis et obvia adeo, ut sponte et necessario ex natura rationali prorumpat ideoque ei quadantenus inserta et congenita merito dicatur, quemadmodum ex thesi prima et tertia constat; et cum praeterea argumenta exstent, quibus eadem cognitio obiectiva et realis esse rationibus quibusvis ingeniis accommodatis certo demonstratur, ut ex tribus ultimis thesibus sufficienter patet, fieri plane nequit, ut invincibilis sit ignorantia Dei sive quae in mera et simplici illius cognitionis privatione, sive quae in iudicio positivo oppósito consistat. — Ceterum, ut quaevis dubitatio sit sublata, quasdam rationes speciatim huic quaestioni accommodare expedit. Itaque 3.

1) Probatur ex S. Scriptura. — Etenim opposita sententia cum Scripturae testimoniis, quibus supra naturalis Dei demonstrabilitas probata est, aperte pugnat. Scilicet a Sapiente (c. 13.) et ab Apostolo (Rom. 1.) homines, qui Deum ignorant, vani natura atque inexcusabiles dicuntur, quia cognitione Dei carent; atqui qui invincibili Dei ignorantia laborant, sane nec vani natura nec inexcusabiles propter hanc suam ignorantiam dici possunt; nam eo ipso, quod ignorantia esset invincibilis, excusatione et commiseratione maxime digni essent: ergo ignorantia Dei in hominibus, qui ad plenum rationis usum pervenerunt, invincibilis esse nequit. Dico, in hominibus, qui ad plenum rationis usum pervenerunt, quia in aliis imputationi nullus est locus. 4.

2) Probatur ex SS. Patribus. — Huc pertinent testimonia SS. Patrum in 1. et 3. thesi allata, qui quoad rem uno ore cum *Tertulliano* affirmant: „hanc esse summam delicti nolentium agnoscere, quem ignorare non possint“; vel cum *Augustino* declarant: „Haec est vis verae divinitatis, ut 5.

creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium est depravata, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem" (In Ioan. tr. 106. n. 4).

6. *3) Ex ratione confirmatur.* — Nimirum a) fieri nequit, ut ignorantia legis moralis naturae sit invincibilis, quia cum tali invincibili ignorantia ratio vitae humanae constare nequit. Iamvero cum invincibili ignorantia existentiae Dei necessario coniuncta est legis naturalis quoque invincibilis ignorantia; nam cognitio legis moralis vel supponit vel includit cognitionem Dei legislatoris. Ergo cum ignorantia legis moralis naturae invincibilis dici nequeat, item ignorantia existentiae Dei invincibilis non est. — Quod argumentum a fortiori valet in hoc ordine supernaturali, in quo Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis pervenire (1. Tim. 2, 4).

7. b) Speciatim assertio manifesta est quoad ignorantiam positivam. Etenim ut ignorantia Dei positiva invincibilis sit, continuo et permanenter praesto esse debent motiva rationalia ad Dei existentiam negandam, quin ulla ratio vel probans vel suadens existentiam Dei menti incidat. Atqui hoc fieri repugnat; ergo. — *Maior* manifesta est, quia si ratio aliqua vel etiam suspicio tantum existentiae Dei menti incidat, rem inquirere eiusque veritatem detegere potest; quod si inquisitionem negligit, ignorantia non est invincibilis sed culpabilis. *Minor* probatur. Scilicet cum argumenta theologica sint egregia et plura omnibus omnino obvia, opposita autem sophismata valde infirma et studiose solum excogitata, impossibile est, ut alicui solum sophismata contra existentiam Dei, non vero argumenta pro eadem incidant; quare facile veritatem certam inveniet, qui eam sincere quaerit.

8. c) Idem etiam quoad ignorantiam negativam speciatim probatur. Etenim, ut talis ignorantia invincibilis sit, requiritur, ut nulla unquam saltem aliquo tempore cogitatio de Deo eiusque existentia incidat neque ulla ratio eam affirmandi appareat. Si enim talis ratio occurrat, iam nullus ignorantiae negativae locus est. Verum tunc aut existentiam Dei affirmare debet, si scilicet ratio est efficax et efficax esse per-

spicitur, aut pro gravitate rei ulterius inquirere debet; et facta inquisitione ad certam veritatis cognitionem perveniet. Atqui cum cognitio Dei sit naturalis et obvia, cum fundamentales humanae naturae tendentiae in Deum sint directae, plane impossibile apparet, ut nulla per longum tempus mentem hominis usu rationis pollentis subeat Dei cogitatio, praesertim si hic providentiae ordo cum innumeris mediis Deum cognoscendi consideretur. Ergo ignorantia Dei negativa invincibilis dari nequit.

2. p. Atheismus tamen secundum quid physice possibilis est.

Aliquem atheismum possibilem esse sive aliquam Dei **9** ignorantiam exstare posse, tum quotidiana fere experientia tum ipsis ss. Litteris quoque constat; etenim tum Sapiens tum Apostolus ad Romanos scribens in testimoniis saepe iam allegatis de hominibus agunt, qui Dei ignorantia laborant eisque hanc suam ignorantiam exprobrant; atque alii quoque ss. Scriptores ut Psalmista et Prophetae in eundem modum loquuntur. Imo Apostolus ipsos Galatas Deum ignorasse scribit: „*Sed tunc quidem ignorantes Deum iis, qui natura non sunt dii, serviebatis*“ (Gal. 4, 8). Neque tamen quaestio de possibilitate atheismi simpliciter affirmative solvenda est, sed, ut iam supra dictum est, variis distinctionibus vel distinctis assertionibus res explicanda est. Itaque:

1. Possibilis est atheismus practicus, imo **10.** ***multi existunt athei practici.*** — Quod evidens est tristi, sed perpetua experientia; Apostolus quoque iam tales atheos commemorat: „*Multi enim ambulant, quos saepe dicebam vobis, nunc autem et flens dico, inimicos crucis Christi, quorum finis interitus: quorum Deus venter est*“ (1 Phil. 3, 18. 19).

2. Atheismus theoreticus sive negativus sive positivus impossibilis est spectata actione mentis directa. — Nimirum, ut supra (th. 3.) explicatum est, humana mens actione directa i. e. connaturali, spontanea, quadantenus congenita in cognitionem Dei prorumpit, si quidem

de hominibus agitur, quibus integra et incolumis natura rationalis constat. Iamvero cum tali actione directa, tum actio directa opposita, qua scilicet in atheismum feratur, tum simplex et omnimoda ignorantia Dei incompossibilis est; ergo. Confirmatur, quia in nullo homine, qui ad plenum rationis usum pervenit discretio inter malum et bonum sive absolutae obligationis cognitio deest; talis autem cognitio cognitionem existentiae Dei saltem imperfectam quandam et confusam supponit vel includit; ergo.

11. ***3. Possibilis autem Atheismus est spectata mentis actione reflexa et deliberata.*** — Etenim primo hoc non solum non pugnat cum doctrina revelata, sed imo optime cum ea consonat, quia scilicet s. Scriptura hominibus ignorantiam Dei exprobrat proindeque eam culpabilem ideoque voluntariam esse declarat. Praeterea idem experientia constat; multi enim sunt, qui nec theoretice Dei existentiam agnoscunt; neque vero ii omnes, ut Pantheistae, Materialistae se atheos profitentes mentiri dicendi sunt. Denique ex natura hominis intelligitur, qua ratione atheismus possibilis sit; quod optime explicat *Stentrup:* „Multum enim voluntas in mentis iudiciis valet, et tum quidem maxime, cum obiectum, in quo contemplando mens versatur, propensionibus humani cordis conforme vel ab iisdem difforme apprehenditur. Quod siquidem voluntati ut bonum apparet, id verum etiam esse eadem desiderat, et vicissim falsum esse concupiscit, quod ipsi ut malum apparet. Iamvero ab homine, qui immemor dignitatis suae non in Deo, sed in infimis quibusque rebus felicitatem suam collocat, persuasio de existentia Dei non potest non apprehendi ut malum, abiectio autem huius persuasionis non potest non apprehendi ut bonum. Nihil proinde mirum, quod huiusmodi hominis voluntas ardenti desiderio in negationem existentiae Dei feratur. Quo desiderio informata primo quidem mentem a memoria Dei abstrahit, tum efficit, ne mens in rationibus, quibus existentia Dei cuivis persuadetur, mature et serio expendendis versetur, ac denique mentem movet, ut undequaque apparentes colligat rationes, quibus veluti aliquo fundamento innixa facultatem adipiscatur dubitandi de existentia Dei imo

eam negandi" (Synops. de Deo uno, th. 3). Qua ratione agendi hoc dein efficitur, ut notitia illa Dei congenita in clariorem et perfectiorem cognitionem non evolvatur, ut par est, sed imo potius infirmetur et corrumpatur. Neque tamen πρόληψις illa vel mentis anticipatio unquam penitus deleri potest, nisi forte in paucis „in quibus natura nimium est depravata" (*Augustinus* in Ian. tr. 106 n. 4.) vel „qui omnem plane pudorem exuerunt adversus veritatem" (Clem. Alex.. Strom. l. 5. c. 13. n. 252).

12. ***4. Impossibilis vero est Atheismus, qui consistat in firma et inconcussa persuasione, sive sit dogmaticus sive scepticus sensu supra definito.*** — Scilicet imprimis fieri non potest, ut homines tali persuasione iudicent Deum non existere, a qua omnis formido errandi sit exclusa. Etenim de tali iudicio a fortiori dicendum est, quod de omni iudicio falso valet, nimirum sine formidine errandi in mente esse non potest. Nempe cognitio existentiae Dei, ut saepe dictum est, ex ipsa natura sponte prorumpit ideoque merito congenita dicitur; natura vero impugnari et deprimi, minime autem expugnari vel supprimi potest, secundum illud: Naturam expellas furca, tamen usque redibit. Et certe, cum ex una parte nihil nisi inane et sophisticum contra existentiam Dei obiici vel occurrere possit, ex altera parte argumenta existentiae Dei sunt omnino certissima et plura omnibus obvia et accommodata, ita ut neminem sanae mentis non commovere non possint. Sic fieri non potest, ut quis stupendum huius mundi visibilis ordinem consideret, quin suprema quadam intelligentia dispositum esse et regi saltem suspicetur. Neque quisquam essentiale inter malum et bonum discrimen nec absolutam obligationem percipere potest, quin summum bonum atque supremum legislatorem simul mente confusa saltem ratione percipiat; illam autem discriminis inter bonum et malum atque absolutae obligationis cognitionem, ut dictum est, omnes qui perfecto rationis usu pollent, sine dubio habent. Neque beatitudinis desiderio quis ardet, quin futuram post mortem exspectandam esse beatitudinem coniiciat saltem; in hac enim vita illud desiderium non

impletur; imo saepe oppressione iustitiae et virtutis necnon vitiorum et iniquitatis triumphis multisque aliis miseriis repletur, quae suspicionem futurae retributionis iustae necessario movent. Denique impossibile quoque est, ut contra consensum perpetuum et universalem totius generis humani opinionem oppositam quis teneat tam firma persuasione, quae nulla formidine erroris concutiatur vel perturbetur; tam infernalem scilicet obstinationem neque infernalis superbia efficere posse videtur. Hinc vel ipsi athei confessi sunt aliquando, se in publicis vel orationibus vel libris aliquid plus effutire solere, quam quod interne sentiunt vel certa firmaque persuasione iudicant.

13. His autem rationibus non solum patet, atheismum dogmaticum homini repugnare vel certum et firmum iudicium, quo Dei existentia negatur, impossibile esse; sed iisdem constat insuper etiam *atheismum scepticum*, qui scilicet firmum iudicium dicit, de Dei existentia constare non posse, physica vel psychologica possibilitate carere.

Corollarium.

14. ***Peccatum mere philosophicum repugnat.*** — Ex iis, quae modo circa ignorantiam Dei declarata sunt, facile intelligitur et deciditur controversia, quae inter antiquos theologos de distinctione vel separabilitate inter peccatum philosophicum et theologicum agitata est. Ad distinctionem hanc intelligendam haec *S. Thomae* animadversio facit: „A theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a philosophis autem, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex eo, quod est contra legem aeternam, quam ex eo, quod contra rationem“ (1. 2. q. 71. a. 6. ad 5). Nimirum „vocatur peccatum philosophicum actus humanus disconveniens tantum naturae rationali, vocatur vero peccatum theologicum actus humanus Dei offensivus, qui proinde divinam amicitiam rescindit, et trahit reatum poenae aeternae“ (*Viva*, Theses damnatae, 2. prop. ab. Alex. VIII. damnata n. 3).

Iam aliqui medii aevi theologi posuerunt, in praesenti **15.** rerum ordine reipsa peccatum mere philosophicum contingere; etenim ab iis, qui Deum ignorant, actus aliquando poni malos et conscientiae dictamini repugnantes, quatenus difformes sunt a natura rationali et rectae rationis ordinem violant; tales autem actus rationem peccati theologici vel offensae Dei non habere, quia scilicet impossibile est, ut Deus a quoquam offendatur, qui ipsum penitus ignorat. Alii vero theologi cum Cardinali de Lugo (de Incarn. d. 5. s. 5.) negarunt quidem tale peccatum mere philosophicum in hoc ordine reipsa contingere, utpote in quo illa ignorantia Dei in homine, qui usu rationis pollet, nunquam habetur; vel talis peccati possibilitat m moralem negarunt quidem; absolutam autem admiserunt. — Atvero cum communi theologorum sententia dicendum potius est, peccatum mere philosophicum esse simpliciter impossibile. Et quidem:

1) Certo falsa est sententia eorum, qui dicunt, pecca- **16.** *tum philosophicum reipsa contingere.* — Etenim a) hoc ex iis, quae supra de ignorantia Dei explicata sunt, manifeste consequitur. Nimirum suppositum huius sententiae falsum est, quia illa ignorantia Dei, quae peccatum mere philosophicum possibile redderet, in homine, qui ad plenum rationis usum pervenit et actus humanos ponit, non invenitur; ergo neque ipsum peccatum philosophicum unquam contingere potest. Confirmatur, quia quaecunque mala sunt et contra rectam rationem fiunt ideoque conscientiae dictamini adversantur, a Scriptura exhibentur tamquam verae Dei offensae, quae ab ipso puniendae sint (Rom. 2, 5. ss.; Ioan. 5, 28. 29). Atqui si peccata philosophica in hoc ordine contingerent, non omnia opera mala offensam Dei constituerent, ideoque nec omnia a Deo punienda essent, quia legislator nonnisi ea punit, quae contra legem a se latam fiunt; ergo.

b) Quare opposita sententia ab Alexandro VIII merito **17.** proscripta esse intelligitur: „Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et morale est transgressio

libera divinae legis. Philosophicum quantumvis grave in illo, qui vel Deum ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitam Dei, neque poena aeterna dignum."

18. 2) *Neque admitti posse videtur sententia a Cardinali de Lugo aliisque defensa.* — Scilicet in hac sententia dictamen conscientiae vel obligatio moralis non recte concipi videtur. Etenim conscientiae dictamen ex natura rei et essentialiter cognitionem absolutae obligationis proindeque item legis divinae ut principii obligationis moralis cognitionem involvit. Ergo quovis actu humano aut contra conscientiae dictamen agitur et tunc etiam Deus offenditur, aut non agitur contra conscientiae dictamen et tunc nullum peccatum ne philosophicum quidem committitur; quare peccatum philosophicum repugnat. *Probatur antecedens.* „Qui enim inter honestum et turpe discernit, atque hoc ipso obligationem moralem persentit, bonum agnoscit prae omnibus appetendum et potestatem supra omnia venerandam; atqui huiusmodi bonum et huiusmodi potestas non reperitur in natura rationali aut ulla re creata; ergo qui legi morali se subiectum sentit, Deum cognoscit, etsi nondum ut Creatorem, tamen, ut bonum et potestatem absolute summam. Quodsi contingat, ut contra conscientiam proterve agens eius stimulis minus urgeatur, atque tandem ad legem scriptam in cordibus non amplius advertat; ignorantia, in qua vivit, non est innoxia, quippe cuius causam voluntate posuerit et augeat" (*Kleutgen*, de ipso Deo n. 183). Ergo conscientiae dictamen nunquam de sola alicuius actus mali difformitate a natura rationali vel a recta ratione, sed simul semper de absoluta eius prohibitione per superiorem potestatem facta admonet.

19. *Neque opponi* recte potest interna experientia, quippe quae testetur aliquando actum aliquem clare et explicite ut naturae rationali difformem a natura rationali per conscientiam denuntiari, quin tamen simul ut divina lege prohibitus appareat. — *R.* enim cum *Viva:* „Quamvis cognitio explicite attingens peccatum ut dissonum naturae rationali, non eatenus

attingat explicite illud ut transgressivum divinae legis, nihilominus repugnat quod peccatum sub illo priore conceptu attingatur, quin simul attingatur implicite sub hoc secundo, quantum satis est ad contemptum divinae legis, atque adeo ad offensam Dei; ergo metaphysice repugnat, peccatum mortale mere philosophicum. Antecedens probatur, quia praecise per hoc, quod peccatum attingitur explicite ut disconveniens naturae rationali et rectae rationi, attingitur implicite ut illicitum, atque adeo ut prohibitum et nullatenus patrandum; ergo etiam attingitur implicite ut oppositum divinae voluntati illud prohibenti, atque adeo ut contemptivum divinae prohibitionis. Probatur haec consequentia, quia quoties peccatum apparet ut prohibitum, ita ut nullatenus liceat, apparet ut prohibitum ab ea voluntate, quae unice potest illud prohibere; atqui sola Dei lex et voluntas potest peccatum prohibere ita, ut nullatenus liceat, quibuscunque creaturis illud suadentibus aut praecipientibus; ergo quoties peccatum apparet, ut omnino prohibitum, apparet etiam oppositum divinae voluntati illud prohibenti, atque adeo contempti um divinae legis" (l. c. n. 3).

Secundo opponi potest, negativam ignorantiam Dei per **20.** breve saltem tempus post adeptum usum rationis videri dari posse, quia mens non statim excitari videtur ad consideranda motiva illa, quae cognitionem Dei facile determinant. Ergo etiam, si in hoc tempore occasio inhoneste agendi occurrat, peccatum committi posse, quod pure philosophicum sit. - *R. Tr.* antecedens, *n*, consequens. Etenim etsi forte eo tempore brevis ignorantia Dei negativa dari possit, ea tamen urgente tentatione ad inhoneste agendum vel peccandum non perduraret; scilicet ipsa tali tentatione mens ad reflectendum incitatur, et tunc fieri non potest, quin confusa saltem et implicita Dei cognitio ei incidat, ut ex iis, quae imprimis circa argumentum deontologicum et ignorantiam Dei explicata sunt, sufficienter constat. Ergo nullo unquam tempore peccatum mere philosophicum committi potest. Ceterum antecedens argumenti simpliciter negari potest. Etenim usus rationis tunc plene adeptus esse communiter censetur, cum homo

inter honestum et inhonestum discernit ideoque moraliter agere potest; discretio autem inter malum et bonum morale vel honestum et inhonestum, ut dictum est, aliquam confusam saltem et implicitam Dei cognitionem includit vel supponit. Denique, quod inde consequitur, homines cuiuscunque aetatis, qui inter honestum et inhonestum non discernunt, nec pleno rationis usu pollere dicendi sunt; quare eosdem etiam negativa Dei ignorantia laborare sine difficultate concedi potest.

Quaestio secunda.

De essentia Dei.

Articulus primus.

De cognitione quidditatis Dei naturali.

Thesis 12. **Quamvis naturaliter Deum non cognoscamus prout in se est, attamen quid et qualis sit triplici via notionibus analogis et obiective diversis imperfecta quidem sed vera cognitione cognoscimus.**

Declaratio.

1. ***1. Argumentum praesentis quaestionis.*** — Explicata iam et vindicata quantum satis est existentia Dei, necnon praetermisso articulo de credibilitate eiusdem, quippe qui alibi proprium locum habet, in reliqua tractatus parte essentia Dei ac attributa eius declaranda restant. Nimirum omnia, quae de aliqua re praedicari vel tractari possunt, tribus quaestionibus respondent; an sit, quid sit, qualis sit. Quemadmodum autem quaestione *‚an sit‘* existentia denotatur, ita quaestione *‚quid sit‘* essentia, quaestione *‚qualis sit‘* attributa quaeruntur. Itaque primo essentia Dei, quantum fieri potest, explicanda est; altera quaestio de attributis Dei

deinceps in plures quaestiones dividetur et tractabitur. Iam ad essentiam Dei quadantenus intelligendam tria imprimis consideranda sunt: primo nomen Dei proprium a s. Scripturis relatum, secundo essentia Dei physica, tertio essentia Dei metaphysica. Cum autem ad intelligendam utramque quaestionem, quid Deus sit et qualis, multum conferat considerare, qua id ratione naturaliter cognoscamus, haec consideratio ab initio praemittenda est. Hinc praesens quaestio quatuor articulos complectitur:

Articulus primus: De naturali essentiae et attributorum Dei cognitione.
Articulus secundus: De proprio Dei nomine.
Articulus tertius: De essentia Dei physica seu de infinita eius perfectione.
Articulus quartus: De essentia Dei metaphysica.

2. Argumentum et divisio thesis. — Cum iam 2. supra pluribus de naturali nostra Dei cognitione tractatum sit, doctrina ibi tradita hac thesi respectu magis habito ad essentiam et attributa divina paucis solum expolienda est. Totum vero argumentum secundum triplicem errorem de Dei cognitione, quem haeretici Eunomiani in controversia supra (Thes. 4. n. 17.) commemorata contra ss. Patres defenderunt, commode in tres partes dividitur. Cum nimirum primo affirmarent nostram Dei cognitionem esse intuitivam et propriam, ita ut Deus ea perfecte cognoscatur prout est in se, primo paucis ostendendum est naturalem nostram Dei cognitionem esse analogam eaque proin Deum prout est in se non cognosci; cum enim cognitio mediata et analoga non prorsus identificentur neque omnis cognitio mediata sit etiam analoga, doctrina supra statuta ita complenda est, ut distincte probetur, nullam Dei cognitionem nec mediatam naturalem exstare, quae propria sit, quod est argumentum primae partis. Deinde iidem haeretici contra Patres contenderunt multiplices notiones, quas de Deo habemus, non esse diversas sed synonimas; cui sententiae accesserunt Nominales ut *Gabriel Biel* (in 1. d. 2. q. 8.); quare in secunda parte demonstrandum est easdem notiones esse

obiective diversas. Denique haeretici asseruerunt nullam veram Dei cognitionem haberi, si propria, qua Deus ut in se est cognoscitur, non suppetat, et si notiones nostrae de Deo sint obiective diversae, demonstrandum est tertio, analogam et imperfectam, attamen veram Dei cognitionem suppetere, quod argumentum tertiae partis est.

3. ***3. Cognitio propria et analoga.*** — Priusquam vero thesis demonstretur, claritatis gratia notio conceptus proprii et analogi paucis explicanda est. Itaque conceptus proprius talis est, qui directe et positive rem repraesentat prout est in se. Conceptus analogus conceptui proprio opponitur proindeque is est, quo res non prout est in se, sed per relationem ad aliud cognoscitur. Quare triplici praesertim modo conceptus analogus efformatur. Et *primo* quidem, quando proprius conceptus alicuius rei ad aliam rem essentialiter diversam designandam negatione coarctatur, conceptus ea ratione ortus analogus est; qua ratione v. g. praesentia spirituum in loco analoge concipitur, quippe in quo conceptu negatio positionis partium extra partes, quae praesentiae locali corporum propria est, continetur. *Secundo* analogice aliqua res concipitur, quando concipitur per modum alicuius similitudinis non univocae, i. e. quae non fundatur in eadem specifica ratione a pluribus participata; qua ratione v. g. analogus conceptus est, qui ad perfectionem altiorem ea, a qua abstractus est, comparatione vel notatione illius eminentiae determinatus est. Denique *tertio* analogus conceptus oritur, quando causa per habitudinem ad effectum non univocum, vel qui eius virtutem non adaequat, concipitur. Scilicet si causa et effectus univoce conveniunt in eodem genere, nihil obstat, quominus per cognitionem effectus proprius conceptus causae et per cognitionem causae proprius conceptus effectus habeatur; imo etiam per cognitionem causae aequivocae, quae eminenter effectum continet, propria cognitio effectus haberi potest, quia in tali casu causa effectum excedit (cf. *s. Thom.* 1. p. q. 14. a. 6).

4. Hinc intelligitur, qua ratione differant cognitio propria et intuitiva. Propria scilicet latius patet quam intuitiva,

quia cognitio aliqua mediata quidem est sed tamen propria; ex adverso autem omnis cognitio intuitiva est propria. Quod enim oppositum videri possit, scilicet animam habere cognitionem intuitivam quidem suarum operationum suique ipsius in his operationibus, quae tamen cognitio sit analoga, reipsa non opponitur; etenim haec cognitio, quamvis sub aliquo respectu immediata et intuitiva sit, sub alio tamen a cognitione proprie intuitiva deficit. Mens namque non intelligit se in suis operationibus, quin generalissimas notiones entis, substantiae, actus aliasque similes praeconceperit per obiecta externa; deinde demum experientia interna, ad quam determinandam sola praesentia actuum animaeque tamquam principii eorum sufficit, immediate intelligit se reipsa habere, quod praedictis notionibus abstracte continetur. Itaque cognitio haec immediata quidem est, ut est iudicium, mediata autem, si notiones vel conceptus considerantur, quibus constat.

5. Alia ratione conceptus aliquis proprius dicitur, quatenus a conceptu communi contradistinguitur; est igitur conceptus, qui determinatae rei convenit vel qui in una re sic veritatem habet, ut non habeat in altera. Talis conceptus ex analogis quoque formari potest; sic v. g. cum ex conceptibus substantiae, spiritualis, infinitae conceptum compositum substantiae spiritualis infinitae formamus, hic conceptus proprius est, quatenus nulli rei nisi Deo convenit. Talis conceptus proprius vocatus *„proprius ex communibus“*, cum prior *„proprius per se“* appellatur.

6. Denique notandum est, conceptum per se proprium vocari etiam *quidditativum per se*, quia eo res apprehenditur prout est in se; conceptus autem ex communibus proprius non est per se quidditativus, quia rem non manifestat prout in se est. Hinc intelligitur, quid SS. Patres necnon theologi velint, cum docent, nos de Deo cognoscere an sit, non vero quid sit, sive nos de Deo non habere quidditativam cognitionem; nimirum essentiam Dei non cognoscimus prout in se est, verum, prout ab omnibus aliis distinguitur et certas perfectiones omnino proprias sibi vindicat, eam sane cognoscimus.

Demonstratio.

1. p. Cognitio nostra naturalis de essentia atque attributis divinis analoga est.

7. ***1. Haec assertio corollarium est doctrinae de naturali Dei cognitione in prima quaestione propositae.*** — Nimirum imprimis pleraque, quibus in thesi quarta intuitiva Dei cognitio reiecta est, item cognitionem nostram Dei analogicam, non vero per se propriam esse evincunt. Scriptura id satis aperte innuit, cum S. Ioannes declaret, nos in vita beata solum Deum *videre sicuti est*, et cum S. Paulus de naturali nostra Dei cognitione loquens significet, *nos per speculum, in aenigmate, ex parte Deum cognoscere.* — SS. Patres vero multipliciter idem significant, ut cum docent v. g. primo existentiam quidem et operationem Dei a nobis cognosci, essentiam autem manere incognitam; secundo nos Deum cognoscere per creaturas, quae longe a divina perfectione distant; tertio nos Deum imperfecte solum cognoscere, quia proportio inter cognoscentem et cognitum deest; quarto nos neque substantias visibiles perfecte cognoscere proindeque minus etiam Deum a nobis perfecta cognitione attingi. — Denique huc spectat ea quoque ratio, qua alibi (th. 5. n. 8) probatum est existentiam Dei ratiocinando ex rebus sensibilibus colligi: Scilicet conceptus proprius, quia est accidens subiecti cognoscentis et insuper specialis et propria similitudo intentionalis obiecti cogniti, tum obiecto tum subiecto proportionari debet. Ergo ad cognitionem propriam requiritur, ut specialis quaedam proportio inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum intercedat; atqui Deus infinite excedit naturam hominis cognoscentis; ergo homo propria cognitione Deum non cognoscit, sed solum analoga cognitione circa eum versatur.

8. ***2. Probatur ex natura cognitionis propriae et analogicae supra explicatae.*** — Nullum obiectum propria cognitione vel, ut in se est, cognoscitur, quod neque

immediate intelligitur, neque in alio prius cognito perfecte manifestatur. Atqui Deus neque immediate a nobis cognoscitur, ut fuse contra ontologos supra (l. c.) probatum est, neque per creaturas, ex quibus prius cognitis cognoscitur, perfecte manifestatur; creaturae enim, cum infinite a divina perfectione distent, valde imperfecte solum eam manifestant. „Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit" (S. th. 1. p. q. 12. a. 12).

9. ***3. Ex consideratione triplicis viae, qua SS. Patribus et theologis docentibus Deum cognoscimus.*** — Scilicet SS. Patres triplicem viam distinguere solent, qua nostra Dei cognitio procedit. viam causalitatis vel affirmationis, viam negationis vel remotionis, viam eminentiae vel excessus; quam distinctionem deinde theologi quoque omnes notarunt atque evolverunt. SS. Patres conferri possunt apud *Petavium* tom. 1. l. 1. c. 5. n. 5. ss. et apud *Thomassinum* tom. 1. l. 4. c. 7—12. Ex theologis iam supra th. 1. n. 35. hac in re *S. Thomas* adductus est. Iam itaque:

1) Triplex haec via explicatur. — Scilicet doctrina SS. Patrum atque theologorum prae oculis habita atque re ipsa accurate considerata distinctio isthaec hunc sensum prodit:

10. a) *Via affirmationis vel causalitatis* cognoscimus Deum ut causam efficientem, exemplarem, finalem mundi omnes creatas perfectiones in se vel formaliter vel eminenter continere.

Cum enim nihil agat, nisi in quantum est actu atque similitudinem cum effectibus habeat, Deus illis perfectionibus carere nequit, quas creaturis communicat. Quare hac ratione Deus cognoscitur ut bonus, verus, pulcher, intelligens, volens, potens, et ita porro.

11. b) *Via negationis vel remotionis* procedimus, cum a Deo negatione omnem limitationem atque imperfectionem removemus. Triplex vero potest esse talis negatio: scilicet vel negatur aliqua limitatio, ut cum Deum concipimus immensum per negationem limitationis in spatio, vel infinitum per negationem limitationis in perfectione et similiter in aliis; vel negatur perfectio mixta, ut cum Deum dicimus incorporalem, intemporalem; vel imo ipsae perfectiones purae de Deo negari possunt, non quidem ut sunt perfectiones, sed quatenus per modum nostrum concipiendi limitantur; qua ratione de Deo sapientia negari potest, non quidem acsi Deus a ratione sapientiae deficiat, sed quia sapientia nostro modo concepta a ratione Dei deficit; scilicet nos sapientiam ut accidens concipimus vel ut perfectionem a bonitate diversam, in Deo vero hae omnes perfectiones per identitatem sunt atque cum ipsa eius substantia convertuntur. Patet autem has omnes negationes esse negationum negationes ideoque oppositarum perfectionum efficacissimas affirmationes, quamvis perfectiones hac ratione affirmatae a nobis confuse et imperfecte concipiantur.

12. c) *Via eminentiae vel excessus* procedimus, cum negationem et affirmationem coniungentes consideramus, perfectiones quaslibet in Deo esse modo multo eminentiore, quam in creaturis sunt et a creaturis cognosci possunt; scilicet perfectiones quae in creaturis inveniuntur, de Deo affirmantur et simul limitationes et imperfectiones, cum quibus in creaturis commixtae sunt, negantur. Qua ratione SS. Patres Deum dicunt esse supra essentiam, supra substantiam, supersapientem, superpotentem, essentiam superessentialem etc. Et *S. Augustinus* monet, ut „intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine intelligentia creatorem, sine situ praesentem,

sine habitu continentem omnia, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternam, sine ulla mutatione sui mutabilia omnia facientem" (De Trinit. l. 5. c. 1). Ratio huius viae cognoscendi in modo est, quo perfectiones diversae in Deo inveniuntur; scilicet perfectiones mixtae in Deo eminenter solum inveniuntur; perfectiones purae vero si in se considerantur, formaliter Deo conveniunt; si vero ut in creaturis contractae et accidentales sunt, spectantur, Deus eas iterum eminenter sive, ut theologi plures loquuntur, formaliter-eminenter possidet.

Ex tota hac expositione *intelligitur primo,* triplicem 13
hanc viam Deum cognoscendi non adeo inferre diversas cognitiones, quam diversos gradus vel distincta stadia eiusdem cognitionis, quae intime ex natura rei coniuncta sint atque se invicem compleant; quod *S. Thomas* quoque innuit: „Tripliciter ista de Deo dicuntur: primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens, quod quidem de eo oportet dicere propter hoc, quod in eo est similitudo sapientiae ab eo fluentis. Quia tamen in Deo non est sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere, quod Deus sit supersapiens" (de pot. q. 7. a. 5. ad 2).

Secundo intelligitur, qua ratione ex mente SS. Patrum de 14.
Deo omnes perfectiones affirmari itemque omnes negari possint. Et quidem omnes de ipso affirmari possunt vel ipse est affirmatio omnium, quia eminenter in se habet omnem perfectionem, quae concipi et a creaturis participari potest; vel in summa simplicitate esse eminenter omnis talis perfectio vere dicitur. Simul vero omnes de ipso negari possunt vel est negatio omnium, quia nullae perfectiones in ipso ea ratione sunt, qua in creaturis inveniuntur et a nobis imperfecto modo concipiuntur. Quare proprie super omnem affirmationem et negationem est. Atque haec ratio de Deo cogitandi vel eius perfectionem praedicandi vel in ipsa Scriptura satis expresse proponitur (cf. Sir. cc. 42. 43).

15. *Denique tertio intelligitur*, qua ratione secundum SS. Patres eo perfectior sit nostra Dei cognitio, quo magis cognoscimus, Deum a nobis intelligi non posse. Nimirum hoc sane ad commendandam ignorantiam Dei non spectat; sed quia ratio imperfectionis in nostra cognitione est ipse excessus divinae perfectionis, quo magis cognoscimus infinitam Dei perfectionem, eo magis quoque insufficientiam nostrae cognitionis perspicimus, et ideo vicissim quoque, quo magis insufficientiam nostram in Deo cognoscendo perspicimus, eo magis eoque verius Deum cognoscimus et aestimamus. Cf. *Lessius*, de div. perfectionib. l. 1. c. 3. 4.

16. *2) Ex hac triplici via Deum cognoscendi evidenter patet, cognitionem nostram Dei non esse propriam, sed analogam.* — Etenim conceptus, qui triplici hac via gignuntur, profecto non repraesentant Deum prouti est in se, sed potius habitudinem eius externam exprimunt; vel exhibent potius, quomodo Deus non sit, quam quomodo sit. Quod quam longe absit a cognitione rei propria, facile intelligitur atque a *Suarez* egregie explicatur: „Quaedam enim (praedicata Dei), ut distinxit Dionysius c. 2. de coel. Hier., negativa sunt, alia affirmativa, sub quibus ex utrisque composita seu mixta comprehenduntur. Affirmativa rursus aut absoluta sunt aut respectiva . . . Praedicata igitur, quae absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem eius. Quia vel sunt analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima et vix fiunt propria nisi adiuncta negatione. Assumptum patet, quia haec omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, iustus, et similia, quae proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis; quod si velimus concipere, ut propria sunt Dei, id facere non possumus, nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus, Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile. Plerumque autem id facimus adiuncta negatione illius imperfectionis, quam tale praedicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id, quod confuse apprehendimus de tali perfectione. prout in Deo est . . . Per conceptus ergo positivos et absolutos

non cognoscimus quidditative Deum: constat autem quod licet adiungantur conceptus negativi, non possunt quidditativam cognitionem consumare, quia per illos directe et formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit, quam quid sit: quatenus vero per illam negationem declaratur aliqua excellentia perfectionis divinae, manet cognitio in eadem confusione et caligine. Atque idem est etiam, si omnibus his conceptibus absolutis addantur respectivi, ut Creatoris et similes: tum, quia illa praedicata de formali aut dicunt denominationes extrinsecas aut relationes rationis . . . . tum etiam, quia proprietates reales, quas per illas relationes cupimus declarare, vel sunt emanationes ad extra, quae non sunt in Deo sed in creaturis, vel solum est principium seu potestas, quae in Deo est, ad tales actiones, et haec etiam non concipitur a nobis nisi conceptu confuso, vel negativo, sicut de aliis attributis declaratum est" (Metaph. d. 30. s. 12. n. 8. 9).

2. p. Notiones multiplices, quibus Deum concipimus, non synonimae, sed obiective diversae sunt.

In hac parte iam reiiciendus est alter error Euno- 17.
mianorum, sive ostendendum est diversa praedicata, quae de Deo concipimus, non vocibus tantum differre, sed rationes ipsas obiectivas, vocibus significatas esse obiective diversas licet cum essentia divina realiter identificentur. Ratio vero obiectiva nihil aliud intelligitur, nisi id, quod intellectus rem aliquam contemplans de ea concipit seu quod formaliter notioni de re formatae respondet. Iam propositio ita intellecta duplici imprimis ratione certo demonstratur, sc. tum ex SS. Patrum doctrina tum ex sola ratione.

1. Probatur ex SS. Patrum doctrina. — Ni- 18.
mirum SS. Patres ii imprimis, qui dogma catholicum consubstantialitatis Filii cum Patre defenderunt, ut *Basilius, Gregorius Nyssenus, Cyrillus Alexandrinus*, uno ore hanc quoque veritatem vindicarunt simulque egregrie explicarunt. Scilicet declarant, ex una parte infinitam Dei perfectionem, quae in summa simplicitate multis sine fine perfectionibus realiter distinctis aequivalet vel eas potius infinite excedit,

et ex altera parte mentis nostrae imbecillitatem in causa esse, ut Deum necessario sub obiectivis perfectionum rationibus inadaequatis et inter se diversis concipiamus; quas diversas obiectivas rationes ἐπίνοιας, ἐπενθυμήσεας, ἐπιλογισμούς appellant. Quare distinctio in ipso Deo quidem nulla est, vero inter rationes de Deo conceptas distinctio necessario admittitur, quam distinctionem κατ' ἐπίνοιαν appellant. Talis igitur ratio concepta in Deo quidem est, imo ipse Deus est, verum inadaequate et sub determinata ratione conceptus, proindeque in Deo verificatur, quamvis non eo modo insit, quo a nobis concipitur.

19. Ut specimen huius doctrinae SS. Patrum prae oculis habeatur, sufficit documentum aliquod adiicere ex *Gregorio Nysseno,* qui l. 12. contra Eunomium veritatem, de qua agitur, prius demonstrat atque dein praeclare ea, qua dictum est, ratione declarat: „Et si haec statuit Eunomius (sc. nostras de Deo notiones omnes esse synonimas), quid frustra Scripturae multis nominibus divinam naturam nominant: Deum iudicem, iustum, fortem, longanimem, verum, misericordem aliisque multis eiusmodi nominibus appellantes? Si enim nullum horum nominum in aliqua propria et ab aliis secreta intelligentia sumitur, sed omnia inter se per significatorum confusionem permiscentur, stultum fuerit multis appellationibus idem designare, dum nulla secundum significationem differentia nomina a se distinguit. Quis ita stupidus et ignorans, ut nesciat, divinam quidem naturam, quidquid secundum essentiam est, unam esse, simplicem quandam et uniformem et incompositam et quae nullo modo in multiplici aliqua synthesi cernatur; humanam autem animam humi iacentem et hac terrena vita obrutam, quia non potest clare et dillucide perspicere, quod quaeritur, multis notionibus ineffabilem naturam multis modis et multifariam expetere, cum una aliqua consideratione adipisci, quod abstrusum est, nequeat. Etenim facilis esset comprehensio, si unus quidam nobis ad divinam cognitionem aditus secretus esset. Nunc autem per apparentem in orbe sapientiam id sapiens esse, quod universo praesidet intelleximus. Et per mirabilium magni-

ficentiam potentiae significationem accepimus. Quod vero credimus, ex ipso pendere universum, id argumento nobis est, ipsius existentiae nullam esse causam. Rursus execrationem peccati, cum animadvertimus, ipsius incommutabilitatem et ab omni labe remotionem comprehendimus . . . . non subiectum his notionibus discindentes, sed ut illud, quodcunque tandem secundum essentiam est, unum esse credentes, iis omnibus notitiis, quod intelligitur, affine esse putemus. Non enim pugnant invicem nomina, ut est oppositorum natura; adeo ut si unum existat, cum eo considerari alterum nequeat; quemadmodum vita et mors in uno intelligi non possunt. Sed eiusmodi est singulorum, quae de divina natura dicuntur, vis et notio, ut etsi significato separatum sit, nullam tamen habeat contrarietatem adversus illud, quod simul cum eo nominatur. Quid enim incorporeo iustum adversatur, quamvis notione non conveniant ista vocabula? Et quam habet cum invisibilitate repugnantiam bonitas? Sic neque divinae vitae aeternitas, licet duobus nominibus et notionibus dignoscatur, ab eo nempe, quod finem non habet, et ab eo, quod principio caret, differentia nominum discinditur; neque tamen idem est unum nomen alteri secundum significationem. Alterum enim principii, alterum vero finis a Deo remotionem ostendit; non vero differentia nominum, quae in subiecto considerantur, partitionem aliquam ipsius subiecti efficit."

2. Argumentis rationis. — Etenim quod ex SS. Patrum doctrina iam constat, ex ratione quoque demonstratur et declaratur. Et quidem

1) Assertio huius partis ex eo consequitur, quod nostra **20.** *Dei cognitio analoga est.* — Nimirum conceptus analogi proprium est, ut imperfecta solum ratione obiectum suum repraesentet, ideoque unico conceptu analogo minime plenior alicuius rei cognitio acquiri potest. Quare ad pleniorem alicuius rei cognitionem acquirendam, pluribus et diversis et incompletis conceptibus opus est. Atque hoc vel tunc iam valet, cum de re finitae perfectionis et intelligibilitatis cognoscenda agitur. Multo igitur magis idem de perfectiore quavis cognitione Dei, utpote qui in summa simplicitate infinitam

perfectionem continet, dicendum est: scilicet nonnisi notionibus obiective diversis aliqualis divinae perfectionis cognitio naturaliter a nobis obtineri potest. Ad rem *S. Thomas:* „Constat enim quod unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit eiusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficiat . . . . Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines eius deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Dei verbum, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum; propter hoc dicitur Zach. cult., 9: *In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum,* quando ipsa Dei essentia videbitur et non colligetur Dei cognitio ex creaturis" (De pot. q. 7. a. 6).

21. 2) *Item ex eo consequitur, quod nostra Dei cognitio mediata est atque ex mundo creato prius cognito hauritur.* — Nimirum ratio modo facta ad medium imprimis cognitionis attendendo sic efformari potest: Perfectiones divinas ex praecognitis perfectionibus creaturarum quadantenus intelligimus; iamvero perfectiones creaturarum multiplices et diversae sunt atque singulae diversimode perfectionem Dei ut causae efficientis et exemplaris secundum aliquam rationem imitantur atque repraesentant. Ergo etiam conceptus nostri de Deo, utpote qui a diversis creaturarum perfectionibus abstracti ideoque iis proportionati sunt, obiective diversi sunt atque singuli diversimode perfectionem divinam secundum certam aliquam rationem repraesentant. Ergo cum ex hoc modo cognitionis divina perfectio imperfectius notione unius perfectionis quam plurium exhibeatur, multiplicandae sunt notiones diversae, ut ad aliqualem divinae perfectionis notitiam perveniatur. Ad rem iterum egregie *S. Thomas:* „Ratio, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat

Deum ex creaturis format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonima" (1. p. q. 13, a. 4).

3. p. Cognitio Dei ea, quae notionibus analogis et obiective diversis obtinetur, imperfecta quidem, sed vera est.

In hac 3. parte iam reiicienda est calumnia ab Euno- 22.
mianis saepe repetita, falsam esse nostram Dei cognitionem, si quidem rationibus analogis atque obiective diversis constet. Cuius calumniae falsitas tum iis rationibus magis generalibus evincitur, quibus iam SS. Patres eam confutarunt, tum specialibus quibusdam, sive analogica ratio notionum nostrarum sive earundem obiectiva diversitas consideratur, ex ipsa natura cognitionis confirmatur. Itaque

1. Probatur rationibus, quibus SS. Patres Eunomianos confutarunt. — Summa confutationis, quam SS. Patres adhibuerunt ad has rationes revocari commode potest.

1) Imprimis statuerunt diversas cognitiones ab invicem 23.
necnon imperfectam cognitionem ab ignorantia vel errore discernendas esse. — Et sane merito; si enim ab ambitu verae cognitionis omnis cognitio, quae notionibus analogis et obiective diversis re autem identicis obtinetur, amandanda esset, ad angustissimum spatium tota nostra cognitio reduceretur; scilicet pleraeque nostrae cognitiones eae quoque, quae circa res creatas versantur, non propriae sed analogicae sunt atque notionibus obiective diversis constant; absurdus

autem est, qui omnes eiusmodi cognitiones falsas habet; igitur aliud est rem propria cognitione et perfecte cognoscere, aliud eam analogica cognitione et imperfecte cognoscere, et denique aliud eam ignorare vel circa eam errare. Quae cum de cognitione creaturarum valeant, a fortiori de cognitione Dei valere considerandum est. Hinc *Cyrillus Alex.* Eunomianos obiicientes nostram cognitionem falsam esse, nisi eum ea ratione cognoscamus, qua ipse semetipsum novit, egregie hac ratione confutat: „Quommodo non summopere absurdum sit dicere, non vere eum scire, qui non perinde sciat, atque is, qui perfectam habeat cognitionem eius, de quo sermo fiat. Possumus enim minus scire, atqui hac ratione ab eo, qui perfecte scit, superari, neque tamen aberrare a vero. Exempli gratia, scit aliquis lunae eclipsim accidere, at quando, aut qua ratione nescit; alius quispiam id optime novit. Quocirca cum aliquis doctior novit utrumque, alius vero doctrina inferior alterum ex his tantum novit, falsone sentire existimabitur hic de luna, cum eclipses ei accidere dicit? Nequaquam profecto. Si ergo fieri potest, ut unam eandemque rem plenius perfectiusque aliquis intelligat, alius vero minus perfecte et tamen vera sit amborum sententia: quid obstiterit, quominus nos, cum simus homines, minus sciamus, quam Deus, et ut ipse seipsum novit, quid secundum essentiam sit, ita nos non erremus? Multis ac diversis rationibus ad significationem rerum pervenitur, neque omnino falso ac perperam quis sentiat, tametsi non iisdem, sed aliis quibusdam rationibus ad id, quod quaeritur, pertingat . . . . Cum itaque fieri possit, ut diversimode de rebus sentiamus, neque tamen a vero aberremus, quid obstabit, quominus Deus quidem perfecte seipsum cognoscat, quid sit secundum essentiam; nos vero, cum simus homines, minorem, non tamen falsam de eo notitiam habeamus?“ (th. 31). Quae quidem argumentatio non solum quando rationes obiective diversae re quoque diversae, sed etiam quando re identicae sunt, manifeste valet; ut v. g. exemplo hominis considerato patet, in quo rationes animalitatis et rationalitatis obiective diversae re tamen identificantur.

2) Statuerunt, certe veram esse eam Dei cognitionem, 24.
qua Deus incomprehensibilis et supra omnia ea, quae a nobis concipi possunt, excelsus esse apparet; econtra autem necessario falsum esse cognitionem eorum, qui divinam perfectionem ut in se est se cognoscere inepte gloriantur. — Iterum sane merito id statuerunt; etenim cum cognitio imprimis propria specialem proportionem inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum supponat, Deus, utpote supra omnes creaturas infinite excelsus, nec propria cognitione nec uno conceptu perfecte cognosci potest; qui igitur affirmant, se propria cognitione Deum cognoscere, perfectionem divinam deprimunt atque minuunt eoque ipso ostendunt, se falso Deum cognoscere. Egregie *Chrysostomus* exponens Ps. 138: „Anima mea cognoscit nimis, non cognoscit solummodo, sed valde et intense cognoscit. Si autem cognoscit, quomodo dixit antea: Mirabilis facta est scientia tua a me, confortata est, non potero ad eam? Maxime, nam illud quidem certe de ipso dictum est, hoc vero de operibus. Quod si hoc quoque de ipso dictum est, illud dixerimus: Novit eum esse mirabilem, magnum, excelsum; quid sit autem essentia, eadem enim rursus dicam, et quonam modo sit eius maiestas et magnificentia, et quisnam sit modus eorum, quae dicta sunt, ignorat; sed ea ipsa ignoratio est argumentum cognitionis, etiamsi sit mirabile, quod dictum est. Nam mare quoque quantum sit, ignoramus; et tamen propter hoc ipsum mare maxime novimus, quod eius mensuram nesciamus. Si quis autem dicat, se nosse eius quantitatem, is est, qui id ignorat maxime. Est igitur professio cognitionis, quae arguit ignorantiam; et est ignorantia, quae nobis fert testimonium de scientia“ (n. 4. cf. *Gregor. Nys.* loco supra citato).

3) Denique declararunt, illam cognitionem divinae veri- 25.
tatis ideo veram esse, quia non iudicamus, perfectiones in Deo esse eo modo, quo a nobis concipiuntur; sed potius eas secundum propriam rationem, qua in Deo sunt, a nobis concipi non posse intelligimus. — Haec quoque ratio egregia est. Etenim veritas et falsitas proprie non conceptibus et notionibus, sed iudiciis, quibus eas de subiecto praedicamus vel

negamus, solis convenit. Iamvero rationes analogas et obiectivas, quas de Deo concipimus, in Deo quidem inesse affirmamus, sed nequaquam affirmamus easdem ipsi convenire modo imperfecto, quo eas concipimus v. g. ad instar accidentium et tamquam diversas ab invicem; imo intelligimus et affirmamus eas in Deo inveniri modo longe eminentiori, quam a nobis concipiuntur. Ergo iudicium nostrum obiecto suo respondet, quamvis notiones ex quibus constat Deum ut in se est non exhibeant. Ceterum et ipsae notiones licet imperfecte id exhibent, quod in Deo revera invenitur. Perfectiones igitur divinae cognoscuntur, modus autem quo sint, a nobis ignoratur; quae quidem cum vera cognitione omnino concordant. Optime iterum *Chrysostomus:* „Ego quidem scio multa (de Deo) modum autem eorum nescio. Deum ubique esse scio et totum ubique esse scio, modum autem nescio. Sine initio esse et ingenitum et aeternum scio, modum autem nescio. Neque enim ratiocinationibus sciri potest modus, quo sit substantia, quae neque a seipsa neque ab alio esse accepit. Scio eum genuisse Filium, modum ignoro. Scio Spiritum Sanctum esse ex ipso, sed quo modo sit ex ipso, non intelligo" (Hom. 1. de incompreh. Dei natura n. 3).

26. ***2. Ex naturali indole cognitionis humanae confirmatur.*** — Nimirum ille modus Deum cognoscendi per notiones analogas et obiective diversas, si accurate inspiciatur, talis esse cognoscitur, cum quo veritas per se necessario coniuncta est. Quod facile constat; et quidem

1) Probatur ex eo, quod hic modus cognoscendi humanae menti connaturalis et necessarius est. — Sane humanae menti hunc modum cognoscendi naturalem et necessarium esse tum ex superioribus certo constat tum quod cognitionem per notiones obiective diversas attinet hac ratione ostenditur: Modus cognoscendi humanae menti proprius est per compositionem et divisionem notionum realiter convenientium aut divergentium; hic autem modus cognoscendi aperte supponit, sub notionibus distinctis atque obiective diversis

eandem rem concipi et quidem vere concipi posse. Ergo modus cognoscendi per notiones obiective diversas humanae menti proprius et naturalis est. Iamvero repugnat, ut menti, quae ad veritatem acquirendam et possidendam natura sua destinata est, talis concipiendi modus proprius et naturalis sit, quo in errorem necessario inducatur. Ergo.

2) *Ex ratione veritatis notionibus convenientis, quatenus* 27. *ea veritas in notionibus analogis quoque invenitur.* — Nimirum cum veritas generatim consistat in assimilatione intellectus cum obiecto, notiones eae omnes verae habendae sunt, quibus res licet imperfecte et inadaequate repraesentatur. Atqui rationibus analogis, quibus divinas perfectiones concipimus, intellectus noster directe quidem et primo rebus creatis assimilatur; quia autem res creatae imitationes divinae essentiae sunt vel cum divinis perfectionibus assimilantur, eo ipso etiam intellectus noster illis similitudinibus creatis informatus divinis perfectionibus ipsis assimilatur. Ergo cognitio Dei quae per notiones analogas obtinetur, quamvis imperfecta et inadaequata sit, cum res creatae divinam perfectionem non adaequate sed deficienter repraesentent, essentialiter tamen rationem verae cognitionis habet. Ad rem *S. Thomas:* „Perfectiones rerum creatarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam eius. Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et huiusmodi. Unde sicut res creatae per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter Deo assimilentur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur. Quandocunque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud, quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa, cui per suam speciem similatur; nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet, quod illa, quae intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vere existant, qui unicuique praedictarum specierum respondet sicut illud, cui omnes similes sunt“ (De pot. q. 7. a. 5).

28. *3) Ex eadem ratione veritatis notionibus convenientis, quatenus neque conceptibus obiective diversis de Deo ex creaturis haustis ea veritas deest.* — Nimirum perfectiones creatae, quamvis inter se realiter distinctae sint, omnes tamen divinam perfectionem licet inadaequate et imperfecte imitantur vel eiusdem repraesentationes sunt. Ergo cum per conceptus a creaturis abstractos obiective diversos Deum cognoscimus, intellectus noster directe quidem creaturis indirecte autem Deo tamquam causae efficienti et exemplari per creaturas repraesentatae assimilatur; quemadmodum enim realis distinctio perfectionum creatarum non impedit, quominus omnes sint verae quamvis imperfectae divinae perfectionis repraesentationes, ita neque obiectiva diversitas notionum impedit, quominus intellectus iis divinae perfectioni assimiletur. Ad rem iterum egregie *S. Thomas* loco iam partim relato: „Omnes istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo cuius omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim, quod unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit eiusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum sint imperfectae similitudines et non eiusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet, quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subiecto; sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus, quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet" (De pot. q. 7. a. 6).

Corollarium.

29. ***1. Ea quoque Dei cognitio, quae per gratiam in hac vita habetur, quamvis naturalem perficiat, et ipsa tamen analoga est.*** — — Sensus huius assertionis distincte intelligitur notata hac *S. Thomae* enun-

tiatione. „Licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo, quid est, et sic quasi ignoto coniungamur, tamen plenius ipsum cognoscimus in quantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum“ (1. p. q. 12. a. 13. ad 1). Eiusdem autem assertionis veritas facile patet *primo* quoad modum cognoscendi per excellentiores effectus ut miracula aliosque. Etenim quantacunque sit talium effectuum supernaturalium praestantia prae effectibus naturalibus, iidem tamen, utpote quia finiti sunt, nunquam perfectionem Dei adaequant neque igitur cum ipso univoce in aliqua perfectione conveniunt; ergo ex talibus quoque effectibus nonnisi analoga cognitio Dei hauriri potest. Veritas assertionis *secundo* quoad cognitionem eam quoque patet, quae ex revelatione hauritur. Etenim cum gratia generatim naturam non tollat, sed perficiat, revelatio modum cognoscendi connaturalem supponit ideoque perfectiones divinas cognoscendas nobis exhibet non prout in se sunt, sed prout notionibus ex creaturis abstractis cognosci possunt. Ad rem *S. Thomas:* „Divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit. Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum; non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus, nisi per sensibilia. Unde Dionysius 1. cap. Cael. Hier. dicit, quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum. Via autem, quae est per sensibilia, non sufficit ad ducendum in substantias supernaturales secundum cognitionem *quid est.* Et sic restat, quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione *quid est* sed solum cognitione *an est,* sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam ex revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas“ (Super Boëth. De Trinitate, q. 6. a. 3).

30. ***2. Nomina Dei diversa neque ea ratione, qua Nominales voluerunt, synonima sunt.*** —

Nominales quidem, ut iam supra dictum est, hac in quaestione ad Eunomianos accesserunt, verumtamen paulo aliter et speciosius rem explicarunt. Nimirum declararunt, attributa Dei propter connotata solum sive propter diversos effectus creatos non autem obiective in se distingui, vel diversa nomina Dei eandem quidem semper essentiam divinam, sed cum diversis effectibus connotatis significare. Quam sententiam clare exponit et egregie refutat *S. Thomas:* „Dicunt quidam quod istis diversis rationibus nominum respondeant diversa connotata, quae sunt diversi Dei effectus: volunt enim quod cum dicitur, Deus est bonus, significetur eius essentia cum aliquo effectu connotato, ut sit sensus: Deus est et bonitatem causat: sicut diversitas harum rationum causatur ex diversitate effectuum. Sed hoc non videtur conveniens: quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam aliqualem quam effectus tales. Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causet: sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat. Unde Augustinus dicit, l. 2. de doctr. christ. c. 32., quod quia Deus est bonus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. Et praeterea secundum hoc sequeretur quod huiusmodi nomina per prius dicerentur de creatura quam de creatore; sicut sanitas prius dicitur de sano quam de sanativo, quod sanum dicitur ea ratione, quia sanitatem causat. Item si nihil aliud intelligitur cum dicitur, Deus est bonus, nisi, Deus est et est bonitatis causator; sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum divinorum de eo possent praedicari, ut diceretur, Deus est coelum, quia est et coelum causat. Et iterum si hoc dicatur de causalitate in actu, patet esse falsum: quia secundum hoc non possemus dicere, quod Deus ab aeterno fuerit bonus vel sapiens vel aliquid huiusmodi; non enim ab aeterno fuit causa in actu. Si autem hoc intelligatur de causalitate secundum virtutem, ut dicatur bonus quia est et habet virtutem bonitatem infundendi, tunc oportebit dicere, quod hoc nomen „bonum“ significat illam virtutem. Sed illa virtus est quaedam supereminens similitudo sui effectus, sicut et quaelibet virtus agentis aequivoci.

Unde sequeretur quod intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id, quod est in Deo et quod est Deus. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis respondet aliquid, quod est in Deo et quod est Deus" (De pot. q. 7. a. 6).

31. ***3. Nomina perfectionum simplicium proprie dicuntur de Deo, nomina autem perfectionum mixtarum solum metaphorice de Deo dici possunt.*** — Quae assertio manifeste consequitur ex pluribus, quae in demonstratione thesis explicata sunt atque imprimis ex declaratione triplicis viae, qua ad cognoscendam divinam essentiam pervenimus. Itaque

1) Nomina perfectionum simplicium de Deo proprie dicuntur. — Ratio perspicua est, quia id, quod illa nomina significant, vere et formaliter in Deo invenitur, ut sapientia, bonitas, iustitia aliaque. Rem magis explicat *S. Thomas:* „Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis; intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare; scilicet perfectiones ipsas significatas, et bonitatem, vitam et huiusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significant, huiusmodi nomina proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi, qui creaturis competit" (S. th. 1. p. q. 13. a. 3). — Quod autem spectata re significata prius dicantur de Deo et spectato modo significandi prius de creaturis idem *S. Thomas* dein ita explicat: „Cum enim dicitur: Deus est bonus vel sapiens, non solum significatur, quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde secundum hoc dicendum est, quod quantum ad rem significatam per nomen per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad imposi-

tionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent, qui competit creaturis" (ib. a. 6).

32. 2) *Nomina perfectionum mixtarum solum metaphorice de Deo dicuntur.* — Ratio item manifesta est. Scilicet non dicuntur proprie de Deo, quia eiusmodi perfectiones mixtae defectum admixtum habent: in Deo autem nullus est defectus ideoque perfectiones mixtae in ipso non formaliter, sed eminenter inveniuntur. Verum eiusmodi nomina aliquando metaphorice de Deo praedicari possunt, quia scilicet similiter se habet in operationibus ad extra, sicut ens creatum propter perfectionem mixtam; qua ratione Deus v. g. dolere, ridere, irasci, poenitentia affici dicitur. „Quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas hoc modo, quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens, et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice" (ib. a. 3. ad 1). — Quare talia nomina per prius dicuntur de creaturis: „Omnia nomina, quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur, quam de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudinem ad tales creaturas. Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis: sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet, quod secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud, quod de creaturis dicitur" (ib. a. 6).

Articulus secundus.

De proprio Dei nomine, necnon de fundamentalibus, quae cum eo cohaerent, divinae naturae proprietatibus.

Thesis 13. Tamquam proprium Dei nomen per s. Scripturam ‚Iahveh' sive ‚qui est' revelatum est; quod nomen ipsum esse subsistens significat necnon fundamentales divinae naturae proprietates declarat.

Declaratio.

1. De diversis Dei nominibus. — Cum nomina generatim ad notificandam rem imponantur, atque nomina propria speciatim, nisi arbitrarie sint imposita, rei essentiam vel proprietatem declarent, consideratio nominum Dei ad perfectiorem Dei cognitionem multum conferre potest: quare non est penitus praetermittenda. Quaedam quidem nomina omnino arbitrarie imponimus, ut individua eiusdem speciei signo externo discernamus, non vero ut eorum naturam explicemus; cuiusmodi nominibus ut Petri, Pauli, Andreae v. g. diversos homines appellamus. Cum vero Deus absolute unus sit neque proinde in ullo genere vel ulla specie contineatur, eiusmodi nominibus arbitrariis eum non vocamus; quare Dei nomina ipsam naturam vel proprietates divinas manifestant. Iam vero **1.**

1) In lingua germanica Deus communi nomine *Gott* vocatur, cuius nominis alia apud alios exstat explicatio etymologica. Alii hanc vocem derivant a radice *dyu*, quae lucem significat, atque eam cum vocabulo sanscritico *iut*=*dyut*=*fulgidum* cohaerere statuunt. Alii *Gott* et *gut*=bonum verba identica esse ponunt. Alii idem vocabulum ad radicem *ghu*=*invocare* reducunt, quatenus Deus is est, qui invocatur. Alii denique idem cum vocabulo persico *khoda* vel *godata*=*ens a se* composuerunt (cf. *Adelung, Sanders, Kluge* aliosque vocabularium etymologicorum germanici idiomatis auctores sub voce *Gott*).

2. 2) *In lingua latina* Deus hoc ipso nomine *Deus* communissime appellatur. Cum quo nomine aliorum quoque idiomatum nomina, ut sanscriticum *deva,* graecum δῖος, gothicum *Tius,* vetus germanicum *Zio* cohaerent; etenim haec atque similia vocabula a communi radice *dyu,* quae ut dictum est, lucem significat, communiter derivantur. Itaque cognata sunt cum vocabulis *dies, divus, Iuppiter*=*dyŭpater,* aliisque. Haec itaque appellatio cum s. Scriptura consonat, quippe in qua Deus lux esse dicitur: „*Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae*" (1. Ioann. 1, 5).

3) In lingua graeca Deus frequentissime nomine θεός appellatur, cuius vocabuli apud veteres triplex explicatio exstat, quam refert I. *Damascenus:* „Θεὸς λέγεται ἐκ τοῦ θέειν καί περιέπειν τὰ σύμπαντα· ἢ ἐκ τοῦ αἴθειν, ὅ ἐστι καίειν· ἢ ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ πάντα" (De fide orthod. l. 1. c. 9). Quarum derivationum ultima omniscientiam et providentiam divinam innuens tum apud ss. Patres praevaluit tum a veteribus scholasticis adoptata est. Ex recentioribus philologis alii hoc nomen a communi radice *dyu,* alii a radice θες — supplicatio derivant, ut in diversis vocabularibus videri potest.

3. ***2. De diversis nominibus, quibus Deus a s. Scriptura V. T. appellatur.*** — Septem potissima, quae in s. Scriptura V. T. occurrunt Dei nomina, cum *Scheeben* (Dogmatik I § 66) ad triplicem classem apte revocantur. Ad primam illa pertinent, quibus relationes Dei ad extra designantur; in altera ea inveniuntur, quae internam Dei perfectionem illustrant; tertiam solum nomen proprium essentiae divinae (*Iahveh*) constituit, quod considerata significatione singulorum ad cetera tamquam causa ad effectus vel tamquam ratio ad rationata refertur.

1) Ad primam classem tria pertinent. Primum est *El* quod videtur esse antiquissimum nomen a Semitis Deo impositum; significat autem eum, qui robustus vel potens est, quare a Septuaginta versi solet: ὁ ἰσχυρός vel παντοκράτωρ. Cum autem hoc nomen falsis quoque diis imponatur (Dan. 11, 37.) ideo ad verum Deum significandum apposita quaedam addi solent, ut *Ha El* = ὁ θεὸς vel *El hashshamaim* =

deus coelorum, vel etiam *El Elohim = Deus deorum*. — Alterum et cognatum nomen est forma pluralis *Elohim*, quod item eum, qui potens est, significat, sed eundem esse timendum et adorandum adsignificat, ideoque cum arabico *Allah* cohaerere videtur. Forma pluralis huius nominis nullo modo arguit Hebraeos primitus fuisse polytheistas, sed vel est pluralis maiestaticus atque multiplicem esse in Deo virtutem designat, vel Deum trinum esse personis innuit; etenim cum adiectivis et verbis in singulari construitur. Idem nomen nonnunquam quidem de falsis diis adhibetur, (cf. Ex. 22, 20.) necnon de angelis et magistratibus praedicatur, quatenus auctoritatem divinam quadantenus participant (Ps. 107, 7; 8, 6; Ex. 22, 8). Saepius tamen de vero Deo dicitur secundum illud: „*Scito ergo hodie, quod Dominus sit Deus (Elohim) in coelo sursum et in terra deorsum, et non sit alius*“ (Deut. 4, 39). Non raro autem ad verum Deum designandum apposita adduntur, ut *Elohim Sabaoth*, vel *Elohim Abraham, Isaac, Iacob*. — Tertium huius classis nomen est *Adonai*, quod significat iudicem, vel herum vel dominum atque in Septuaginta vertitur Κύριος in Vulgata *Dominus*; hinc eodem supremum Dei dominium exprimitur. Hoc autem vocabulum de solo vero Deo adhibetur ideoque rationem nominis proprii habet.

4. *2) Ad alteram classem* imprimis spectat vocabulum *Elyon* vel compositum *El Elyon*, quod a Vulgata redditur *Altissimus*, a Septuaginta ὕψιστος, atque nomen est, quo Melchisedech supremum numen designat. — Deinde huc refertur vocabulum *qadoš*, quod saepissime praesertim apud Isaiam coniunctum cum voce Israel adhibetur: *qadoš Israel = sanctus Israel*, quo nomine imprimis sanctitas vel bonitas Dei ontologica designatur (cf. Zeitschr. f. kath. Theol. Ihrg. 96. p. 471 ss.). Denique huc quoque pertinere videtur vocabulum *Shaddai* vel compositum *El Shaddai*, quod a voce *shâdâ = vehemens, potens*, derivari videtur, atque omnipotentem designat, quatenus extraordinario modo virtutem suam manifestat (cf. Ex. 6, 3). Quare idem Septuaginta παντοκράτωρ, Vulgata *Omnipotens* reddit. — Tria haec nomina, quamvis primitus ad-

iectiva sint, ut substantiva tamen adhibentur atque solum verum Deum designant.

5. *3) Tertio loco considerandum est inter cetera eminens nomen* τετραγράμματον, quod *S. Hieronymus* decem Dei nomina enumerans hac ratione commemorat: 1. τετραγράμματον ineffabile, quod his litteris scribitur iod, he, vau, he: quod quidem non intelligentes propter elementorum similitudinem, quam in graecis litteris repererunt πιπι legere consueverunt" (Ep. 25). Scilicet est nomen quatuor litterarum Ihvh, quod Iudaei propter falsam intelligentiam verborum Lev. 24, 16: *qui pronuntiaverit nomen Domini morte moriatur,* pronuntiare non audebant. Quare in synagogis loco nominis quatuor litterarum *Adonai* pronuntiabant secundum praeceptum rabbinorum: „Dixit Deus: non legor, sed scribor. Scribor Ihvh et legor Adonai" (cf. *Raym. Martini,* Pugio fidei p. 3. d. 3. c. 4. n. 4). Hinc orta est incertitudo, quaenam sit vera nominis τετραγραμμάτου pronuntiatio. Quia vero, ut modo dictum est, Iudaei pronuntiare solebant Adonai, huius vocis vocales tamquam propriae nominis τετραγραμμάτου paulatim consideratae sunt; atque inde saeculo 16., ut videtur, pronuntiatio *Iehovah* orta est. Hac vero aetate docti fere consentiunt pronuntiandum esse *Iahveh* cum qua pronuntiatione Patres illi consentiunt, qui pronuntiandum esse Ιαβέ declarant.

6. Maioris momenti quam pronuntiatio, etymologia vocabuli est atque significatio et valor. Iamvero Iahveh derivatur a radice *havah = haiah = fuit* proindeque obvia eius significatio est: qui est sive ὁ ὤν; quam significationem ipse Deus huic nomini in Scriptura tribuit. Idem autem nomen tamquam proprium essentiae Dei nomen considerandum est ideoque eodem existentia ad Deum essentialiter pertinere significatur. Verum haec iam in ipsa thesis demonstratione plenius explicanda sunt, ut tum vis nominis accuratius perspiciatur tum ea perspecta perfectio divinae essentiae quadantenus iam intelligatur. Itaque in priore parte ostendendum est nomen Iahveh esse proprium essentiae divinae nomen, quo Deus ab actuali existentia denominetur; in secunda parte ipsa signi

ficatio accuratius eo determinanda est, ut Deus ipsum esse subsistens sit; in tertia denique parte fundamentales quaedam proprietates explicandae sunt, quae cum eodem nomine eiusque significato cohaerent.

Demonstratio.

I. p. Nomen „Iahveh' sive „Qui est" proprium essentiae divinae nomen est, quo Deus ab actuali existentia denominatur.

Duo in hac parte asseruntur, quae distincte probanda 7. sunt: primo nomen *Iahveh* esse proprium essentiae divinae nomen; secundo significationem huius nominis esse: Qui est, sive Deum ab existentia denominari. Nomen autem proprium, quia tum nomini metaphorico tum communi opponitur, illud est, quod rem non metaphorica, sed propria ratione designat atque eam ut prorsus singularem exhibet atque ab omnibus distinguit. Iam itaque

1. Vocabulum „Iahveh" proprium essentiae divinae nomen est. — Quae assertio tum variis indiciis innuitur, tum maxime ipsa huius nominis revelatione a Scriptura relata comprobatur.

1) Ipso usu illius nominis innuitur. — Etenim cum plura Dei nomina, ut *El, Elohim* aliaque de creaturis quoque atque de falsis diis a Scriptura adhibeantur, nomen *Iahveh* ubique exclusive soli vero Deo tribuitur eumque igitur solum significat. *„Audi, Israel, Iahveh Deus noster, Iahveh unus est"* (Deut. 6, 4). *„Magnus Iahveh Deus, neque quisquam sicut tu, neque ullus Deus praeter te"* (2. Sam. 7, 22). *„Ego Iahveh, hoc est nomen meum; gloriam meam alteri non dabo"* (Is. 42, 8. Cf. Deut. 3, 24; 4, 32). Atque haec proprietas nominis Iahveh inde quoque elucet, quod Scripturae de Deo sub hoc nomine Iahveh cetera nomina praedicent cum explicita restrictione ad verum Deum vel cum explicita exclusione falsorum Deorum: *„Scito ergo hodie, quod Dominus* (Iahveh) *sit Deus* (Elohim) *in coelo sursum et in terra deorsum, ut non sit alius"* (Deuter. 4, 32). *„Domine Deus*

(Iahveh) *tu coepisti ostendere . . . . manum fortem; neque enim est alius Deus* (El) *vel in coelo vel in terra, qui possit facere opera tua*" (ib. 3, 24).

8. 2) *Idem facto illo innuitur, quod Iudaei hoc nomen voce proferre verebantur.* — Revera huius reverentiae ac timoris nulla ratio reddi potest, nisi nomen *Iahveh* sit nomen Dei maxime proprium. Scilicet timorem illum inde conceperunt, quod Lev. 24, 16. dicitur: „*Qui pronuntiaverit nomen Domini, morte morietur*". Cum igitur propterea alia quidem Dei nomina voce proferrent, solum autem nomen *Iahveh* voce effari vererentur, evidens est ex eorum persuasione nomen *Iahveh* per excellentiam proprium essentiae divinae nomen esse. Qua in re deinde Ecclesiae Patres et Doctores consentiunt. Quorum doctrina cum infra consideranda sit, nunc solum *Hilarium* audire sufficit: „Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur (De Trin. l. 1. n. 5).

9. 3) *Maxime revelatione huius nominis a Scriptura relata comprobatur.* — Scilicet revelatio huius nominis in celeberrima theophania continetur, quae Ex. c. 3. refertur: „*Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel et dicam eiis: Deus Patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen eius? Quid dicam eis? Dixitque Elohim ad Moysen: Sum, qui sum.* (*Eieh asher eieh;* Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). *Et ait: Sic dices filiis Israel: Eieh* (*sum;* ὁ ὤν) *misit me ad vos. Dixitque iterum Elohim ad Moysen: Haec dices filiis Israel: Iahveh* (*est;* ὁ ὤν) *Deus Patrum vestrōrum, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob misit me ad vos; hoc nomen meum in aeternum et hoc memoriale meum in generationem et generationem*" (Ex. 3, 13 ss.). Iam in hac revelatione sive Moyses interrogavit de nomine Dei proprio κατ' ἐξοχήν, ut multi cum *Franzelin* (Thes. 22), contendunt, sive de nomine apud Israelitas, ad quos mittebatur, adhiberi solito sciscitatus est (Corluy, spicil. I. p. 101). Deus ter declarat se ab ipsa actuali existentia denominari atque hoc esse nomen suum per excellentiam

proprium. Scilicet primo respondet: *Eieh asher eieh* (V.: *Ego sum qui sum;* LXX.: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Est autem *Eieh* prima persona singularis imperfecti verbi haiah = fuit. Cum vero ex sententia grammaticorum forma imperfecti maxime temporis duratio indefinita exprimatur, atque Deus, ut ex contextu patet, his verbis sensum nominis *Iahveh* statim postea (v. 15) enuntiandi declaret, sensus eorum est: Ego fui, sum et ero, qualiter fere in Apocalypsi quoque Deus exhibetur tamquam ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1, 4 etc.). Quare sensus verborum tum a Vulgata tum a Septuaginta optime expressus est. — Deinde iterum Deus declarat: „*Sic dices filiis Israel: Eieh* (i. e. secundum litteram: ego sum; secundum sensum: qui est, ὁ ὤν) *misit me ad vos*“; id est ille, qui se dicit: ego sum, misit me ad vos; quibus verbis iterum non adeo nomen Dei directe effertur, quam ipsum nomen iam statim exhibendum declaratur. — Denique Deus iterum Moysi respondens iam nomen, cuius sensum declaravit, ipsum effert: „*Haec dices filiis Israel: Iahveh Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob misit me ad vos*“. Est autem *Iahveh* tertia persona singularis imperfecti eiusdem verbi (havah = haja), atque huius formae nomina eum designant, cui omnino propria est notio per vocabulum significata; quare Iahveh is solum nominari potest, qui proprie et essentialiter est. — Postremo Deus expresse declarat, hoc nomen *Iahveh* esse nomen suum prorsus proprium: „*Hoc nomen mihi est in aeternum, et hoc memoriale meum in generationem et generationem*“, i. e. hoc nomen mihi maxime proprium est eoque in aeternum coli et memorari volo. Nimirum in sententia: „*Iahveh Deus Patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob misit me ad vos; hoc nomen mihi est in aeternum*“ subiectum et proinde nomen, de quo agitur, esse *Iahveh, Deus Patrum* autem appositum, ex toto contextu evidens est. Itaque certum est, ex ipsius Dei revelatione nomen proprium Dei esse *Iahveh*, sive ὁ ὤν sive *qui est.*

10. **2. *Hoc vero nomine „Iahveh“ Deus ab actuali existentia denominatur sive essentialiter existere significatur.*** — Haec quidem assertio iam in prioribus

demonstrata continetur, at propter oppositas quasdam recentiores opiniones, eidem nonnullas rationes speciatim accommodare opportunum est. Nimirum quidam posuerunt, Deum illis verbis ex theophania relatis declarare se fidelem fore iis, quae circa populum Israeliticum liberandum et tuendum promiserat. Et rationem reddunt, quia secus intelligi non possit Ex. 6, 2: „*Locutusque est Dominus ad Moysen dicens: Ego Iahveh, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente: et nomen meum Iahveh non indicavi eis*“ (h. e. nomine meo Iahveh non fui cognitus eis). Haec enim verba, praesertim quia nomen *Iahveh* reipsa iam antea cognitum fuit, significare videntur, Deum Patriarchis multis operibus quidem omnipotentiam suam manifestasse, nondum vero promissiones ipsis factas implevisse ideoque suam in his fidelitatem se iam per Moysen ostensurum esse. Alii censent. nomine *Iahveh* Deum appellari ut creatorem sive ut eum, qui esse faciat. Rationem reddunt, quia *Iahveh* non forma Kal sed forma Hiphil sit et quia insuper conceptus, *qui est* sive ὁ ὤν nimis sublimis sit, quam ut hominibus simplicibus in mentem venire potuerit. At neutra ex his sententiis vera est.

11. *1) Nomen Iahveh non significat directe fidelitatem in praestandis promissis.* — Etenim: a) Haec opinio sine necessitate a sensu obvio S. Scripturae recedit eumque intricatum reddit atque tales ellipses supponit, quas Moyses vix supplere potuit; insuper nominis etymologiae adversatur.

b) Idem neque aliis Scripturae locis congruit, qui vel explicationem nominis *Iahveh* proponunt, vel aliquid ex eius significato consequens notant, ut v. g.: „*Ego cum* A *et* Ω, *principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est*“ (Apoc. 1. 4; cf. 4, 8). „*Tu autem Iahveh in aeternum permanens*“; „*tu idem ipse es et anni tui non deficient*“ (Ps. 101 v. 102, 13. 28).

c) Deinde contra hanc sententiam est communis interpretatio tum antiquorum Iudaeorum tum SS. Patrum atque Scriptorum ecclesiasticorum. Audiatur nunc solus *Athanasius:* „Cum igitur Deus dicit: *Ego sum, qui sum,* et *ego sum*

Dominus Deus . . . . cum nos ista legerimus, nihil aliud intelligimus significari, quam ipsam eius incomprehensam substantiam" (De decr. syn. nic. n. 22).

d) Denique eadem sententia labili fundamento innititur; **12.** etenim verba Dei Ex. 6, 2, commode intelliguntur, etsi *Iahveh* non directe significet fidelitatem Dei in promissis exsequendis. Scilicet: „Deus sibi assumpserat nomen *Iahveh*, quatenus erat protector populi electi eiusque reipublicae theocraticae caput. Non quod hoc ipsum significaret *Iahveh*, sed quod voluerit nomen essentiae suae maxime expressivum soli populo electo revelare, illudque apud illum populum gerere, quatenus Deus ipsius speciali titulo esse decrevisset. Iam nondum talem se exhibuerat patriarchis, quorum familiae nondum rem publicam illam theocraticam constituebant. Ergo vere potuit dicere: „Nomine meo *Iahveh* non fui cognitus eis" (*Corluy* l. c. p. 101). Etsi igitur ex illis verbis Ex. 6. 2. consequatur, Deum abhinc promissiones suas Patriarchis factas exsecuturum esse, id tamen non directe significatur, quia aliud profecto est, directe significari nomine et aliud ex eo, quod nomen significat, solum consequi. — Quod vero praeterea addunt, Deum scilicet, ubi se emphatice *Iahveh* dicit, simul suam in promissis fidelitatem urgere, ut Ex. 6, 7, 8; Ezech. 6, 7; Is. 45, 3, item nihil probat; nam non solum nec semper ea occasione fidelitatem suam urget, sed saepius alias quoque perfectiones inculcat; quia scilicet omnes in significato nominis *Iahveh* radicantur.

2) *Nomen Iahveh non significat Deum ut creatorem* **13.** *sive tamquam eum, qui esse faciat.* — Etenim: a) Haec quoque sententia obvio sensui illius revelationis adversatur. imo si verba illa: *Ego sum, qui sum* ab aliquo huius opinionis fautore (*Lagarde*) explicantur: Qui sim, nihil ad te, tota revelatio absona redditur.

b) Item eadem sententia neque cum aliis Scripturae locis, qui cum nomine *Iahveh* cohaerent, neque cum interpretatione totius antiquitatis congruit, ut ex supra dictis patet, et ex infra mox dicendis magis elucebit.

c) Denique huius quoque sententiae fundamentum soliditate caret. Nam a plerisque negatur, Iahveh esse formam Hiphil, et revera contra hanc opinionem est, quod forma Hiphil verbi *havah* nunquam occurrit. Quod autem praeterea urgent, notionem *qui est* sive ὁ ὤν sublimiorem esse, quam ut Moysi vel generatim Israelitis in mentem venire vel ab iis capi potuerit, nullius momenti est: etenim quaeritur quid a Deo revelatum, non vero quid ab Israelitis inventum sit; et deinde necesse non fuit, ut Israelitae nominis divini vim penitus comprehenderent; neque enim nominis *Elohim* plenum sensum comprehenderunt.

14. *Quaerunt auctores* propter verba Dei Ex. 6, 3, an nomen *Iahveh* Israelitis ante Moysen ignotum et huic demum revelatum fuerit. Hodie tamquam certa consideranda est sententia, illud nomen iam antea tum apud Israelitas tum apud alias gentes in usu fuisse; id enim validissimis rationibus efficitur (cf. *Corluy* l. c. p. 104; *Pesch*, de Deo uno n. 109 ss.). Quod autem Deus l. c. dicit, se nomine suo *Iahveh* non fuisse cognitum iis, commode, ut iam supra indigitatum est, in hac quoque sententia explicatur: Scilicet „potest hoc (absolute) intelligi sive de cognitione materiali nominis sive practica cognitione rei per nomen significatae. Unde sic: Apparui patribus tamquam Deus omnipotens, at nondum tamquam Iahveh, tamquam dux et caput reipublicae theocraticae populi mei, opere exsequens in ipso quidquid patriarchis promiseram, et quidquid spectat specialem illam circa populum meum providentiam“ (*Corluy* l. c.).

2. p. Nomine „Iahveh“ Deus tamqnam ipsum esse subsistens designatur.

15. Cum in priore thesis parte determinata magis sit significatio nominalis nominis *Iahveh*, in praesenti parte iam ipse valor nominis et significatio realis accuratius definiuntur, ut inde ipsa quidditas rei significatae plenius cognoscatur. Asseritur igitur, nomine *Iahveh* Deum significari tamquam ipsum esse subsistens i. e. tamquam ens, cuius essentia est ipsum esse actu, et quod proinde a se et necessarium est.

1. Probatur ex S. Scriptura. — Sensum proprium nominis *Iahveh* eum esse, qui modo definitus est, imprimis tum certo constat ex ipsa revelatione nominis, quam Scriptura refert, tum aliis Scripturae testimoniis luculenter confirmatur.

1) Constat ex ipsa revelatione nominis. — Etenim in 16
revelatione illa hoc nomen *Iahveh* sive ὁ ὤν sive *qui est* tamquam nomen Deo omnino proprium exhibetur, ut supra ostensum est. Ergo hoc nomen existere significat, quod Deo omnino proprium est et quo ab omnibus aliis essentialiter discernitur. Iamvero creaturis essentiale quidem est posse existere, ipsa autem actualis existentia ad essentiam earum non pertinet proindeque contingens atque ab alio est. Ergo existere quod Deo omnino proprium est et quo ab omnibus aliis distinguitur, non praeter essentiam divinam est neque contingens neque ab alio, sed ipsa essentia divina et necessarium et a se est. Itaque nomine *Iahveh* Deus tamquam ipsum esse subsistens significatur.

Paulo aliter ex eadem revelatione sic argui potest: Ex tota forma enuntiationis patet, Deum in illa revelatione exhibere velle nomen non quomodocunque solum sibi proprium, sed nomen proprium per excellentiam proindeque essentiae suae expressivum. Quare per verba: *Ego sum qui sum* quasi definitionem rei nomine *Iahveh* significatae tradit. Iamvero in propositione: *Ego sum qui sum* manifesto terminus *qui sum* ὁ ὤν praedicatum constituit proindeque subiecti *Ego* sive Dei quidditatem vel essentiam exprimit. Quemadmodum igitur homo animalitate et rationalitate essentialiter constituitur, ita ab ipso Deo esse actuale tamquam sua quidditas vel essentia enuntiatur. Ergo nomen *Iahveh* Deum tamquam ipsum esse subsistens significat.

2) Confirmatur ex iis Scripturae locis, quibus ipse Deus 17.
nomen suum Iahveh circumscribit atque declarat. — Nimirum ipse Deus multoties declarat sibi, quia est *Iahveh*, convenire omnes, quae Deo propriae sunt, perfectiones, ideoque significatum illius nominis tamquam rationem a priori perfectionum divinarum assignat. Ergo nomine *Iahveh* Deus tamquam

ipsum esse subsistens, esse a se et necessarium significatur; hoc enim esse in oppositione ad esse receptum, contingens, ab alio radix omnium perfectionum est.

Antecedens manifestum est ex innumeris fere Scripturae textibus. Sic Deus sibi, quia est *Iahveh*, convenire declarat unitatem: „*Scito ergo hodie, quod Dominus* (Iahveh) *sit Deus* (Elohim), *in coelo sursum et in terra deorsum, et non sit alius*“ (Deut. 4. 39); — unitatem et omnipotentiam: „*Domine Deus* (Iahveh), *tu coepisti ostendere magnitudinem tuam manumque fortissimam; neque enim est alius Deus* (Elohim) *vel in coelo vel in terra, qui possit facere opera tua* (ib. 3, 24); — unitatem, supremum dominium, aeternitatem: „*Videte, quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me. Ego occidam et ego vivere faciam: percutiam et ego sanabo, et non est, qui de manu mea possit eruere. Levabo ad coelum manum meam, et dicam: vivo ego in aeternum*“ (Deut. 32. 39. 40. coll. 36, ubi Iahveh loquens inducitur); — gloriam, adorationem, scientiam futurorum: „*Ego Dominus* (Iahveh), *hoc est nomen meum; gloriam meam alteri non dabo, et laudem meam sculptilibus. Quae prima fuerunt, ecce venerunt; nova quoque ego annuntio; antequam oriantur, audita vobis faciam*“ (Is. 42, 8. 9.); — unitatem iterum, aeternitatem atque virtutem salvatricem: „*Ego ipse sum. Ante me non est formatus Deus, et post me non erit. Ego sum, ego sum Dominus* (Iahveh) *et non est absque me salvator*“ (ib. 43, 10. 11); — aeternitatem et creationem: „*Quis haec operatus est, et fecit, vocans generationes ab exordio? Ego Dominus* (Iahveh) *primus et novissimus ego sum*“ (Is 41. 4): „*Ego ipse, ego primus et novissimus. Manus quoque mea fundavit terram*“ (ib. 48, 12. 13); — immutabilitatem: „*Ego enim Dominus* (Iahveh) *et non mutor*“ (Mal. 3, 6).

Notandum est, pronomina *ipse idem, ego, ego ipse* in aliquibus ex his et in similibus textibus emphatice prolata usurpari pro verbo substantivo *sum* abstrahendo ab omni temporis determinatione; quare tales locutiones verbis: *Ego sum qui sum*, aequivalent ideoque ipsae quoque Deum tamquam ipsum esse subsistens designant. Inde autem nomina

αὐτοουσία, αὐτοζώη, αὐτοσοφία originem ducunt atque explicationem habent.

2. Ex SS. Patrum interpretatione et doctrina. 18. Praetermissis Philone aliisque auctoribus gentis iudaicae sensus nominis *Iahveh* supra statutus iam auctoritate Traditionis quoque confirmandus et illustrandus est. Imprimis autem considerandum est, sensum supra statutum tum a Septuaginta tum a Vulgata expressum esse; quanta vero utriusque versionis sit auctoritas cum de textu per excellentiam dogmatico agitur, facile patet, cum a Concilio Tridentino Vulgata declarata sit authentica saltem quoad textus dogmaticos, Septuaginta vero ab ipsis Apostolis adhibita et Ecclesiae tradita sit. SS. Patres autem explicationem nominis luculenter vindicarunt et illustrarunt, quare in re satis manifesta nonnulla solum testimonia afferre sufficit, quae ad quaedam capita commode revocantur. Itaque:

1) Declarant, ideo nomen de quo agitur, Deo tamquam proprium competere, quia ipse solus necessario est, et rationem suae existentiae in ipsa sua essentia habet. — Ita *Hieronymus:* „Loquitur in Exodo Dominus: *Ego sum, qui sum. Et haec dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos.* Num quid solus Deus erat, et cetera non erant? Utique angeli, coelum, terra et maria, et ipse Moyses, cui Dominus loquebatur, et Israël et Aegyptii, ad quos et contra quos princeps et adversarius mittebatur, erant. Et quomodo nomen commune substantiae sibi proprium vindicat Deus? Illa, ut diximus causa, quia cetera ut sint, Dei sumpsere beneficio. Deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est, suaeque causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere, quod subsistat" (in Eph. 3, 14). Et alibi iterum: „Una est Dei et sola natura, quae vere est, id enim quod subsistit, non habet aliunde, sed suum est" (ep. 15. ad Damas.).

2) Docent, idem nomen maxime Deo proprium esse, 19. *quia Deo nihil tam proprium est, quam esse.* — Sic *Gregorius Naz.:* „Quantum ergo nobis assequi concessum est, Ens (ὁ ὤν) et Deus magis quodammodo essentiae nomina

sunt; ex iisque aptius Ens; non hac solum ratione, quod ipse, cum Moysi in monte oraculum ederet, quaereretque ille, quo nomine vocaretur, ita seipsum appellavit, edicens videlicet ei, ut ad populum his verbis uteretur: *Qui est misit me*, sed etiam, quia nomen illud magis proprium esse comperimus . . . . Ens vero, proprium essentialiter est Dei, et quidem totum, nec priore aliqua re, nec posteriore (nec enim erat aut erit) definitum et circumscriptum" (or. 30. n. 18). Et *Ambrosius:* „Denique cognoscens mentem eius (Moysis) Deus non respondit nomen, sed negotium, hoc est rem expressit, non appellationem dicens: *Ego sum, qui sum,* quia nihil tam proprium Dei, quam semper esse" (In ps. 43). Et *Hilarius:* „*Ego sum, qui sum.* Non enim aliud proprium magis Deo, quam esse intelligitur; quia id ipsum, quod est, neque desinentis est aliquando, neque coepti; sed id, quod cum incorruptae beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit aut poterit aliquando non esse, quia divinum omne neque abolitioni, neque exordio obnoxium est. Et cum in nullo a se desit Dei aeternitas, digne hoc solum, quod esset, ad protestationem incorruptae suae aeternitatis ostendit" (de Trinit. l. 1. n. 5).

20. *3) Statuunt ideo hoc nomen Deo competere, quia essentia eius est simpliciter esse vel ipsum esse et totum esse.* — Ita *Augustinus:* „Quaesivit (Moyses) nomen mittentis se . . . *Quid,* inquit, *dicam Filiis Israël, si dixerint mihi: quis te misit ad nos?* Et ille indicans se creaturae creatorem, Deum homini, immortalem mortali, aeternum temporali: *Ego,* inquit, *sum qui sum.* Tu diceres: ego sum, quis? Gaius, alius Lucius, alius Marcus. Aliud ne diceres, nisi nomen tuum diceres. Hoc exspectabatur de Deo; hoc enim erat quaesitum. Quid vocaris, a quo me missum esse respondebo quaerentibus? *Ego sum.* Quis? *Qui sum.* Hoc est nomen tuum, hoc est totum, quod vocaris. Esset tibi nomen ipsum Esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum inveniretur non esse vere? Hoc est nomen tuum; exprime hoc melius. Vade, inquit, et dic Filiis Israël: *qui est, misit me ad vos. Ego sum qui sum; qui est, misit me ad vos.* Magnum ecce *Est,* magnum

Est? Ad hoc homo, quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud Esse? quis eius particeps fiat? quis anhelet? quis aspiret? quis ibi se esse posse praesumat? Noli desperare humana fragilitas. *Ego sum*, inquit, *Deus Abraham, et Deus Isaac et Deus Iacob.* Audisti quid sim apud me (ego sum, qui est), audi et, quid sim propter te (Deus Abraham, Isaac et Iacob). (In ps. 101. serm. 2. n. 10). Et iterum alibi: „Cum ergo sint et illa, quae fecit, venitur tamen ad illius comparationem; et tamquam solus sit, dixit: *Ego sum, qui sum*, et: *Dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos.* Non dixit: Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus; quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus, ipsum Esse se vocari respondit, et tamquam hoc esset ei nomen: *Hoc dices eis*, inquit, *qui est misit me*" (Ps. 134. n. 4).

Et *Gregorius Naz.*: „Deus et semper erat et est et **21.** erit, vel ut rectius loquar, semper Est. Nam Erat et Erit huius nostri temporis fluxaeque et caducae naturae segmenta sunt. Ille autem semper Est, atque hoc modo seipsum nominat, cum in monte Moysi oraculum edit. Universum enim esse in seipso complectitur, quod nec principium habuit nec finem habebit, quasi pelagus quoddam essentiae immensum et interminatum, omnem tum temporis, tum naturae cogitationem superans" (or. 45. n. 3. cf. 30, n. 18). Necnon *I. Damascenus* similiter: „Ex omnibus, porro nominibus, quae Deo tribuuntur, nullum aeque proprium videtur atque ὁ ὤν id est, Qui est: quemadmodum ipsemet, cum Moysi in monte responderet, ait: *Dic Filiis Israël: Qui est, misit me* (Ex. 3. 14). Nam totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus complexu suo ipse continet" (De fide orth. l. 1. c. 9).

4) Denique asserunt, ideo Deum hoc nomen sibi vindi- **22.** *care, quia ipse solus quadam ratione vere est et cetera cum eo comparata quasi non sunt.* — Ita *Clemens Alex.* docet, nomen ὁ ὤν maxime Deo proprium esse, quia illum exprimit, qui revera solus est (τὸν ὄντως μόνον ὄντα), qui erat et est et erit, quibus significandis temporibus unum nomen impo-

situm est: Qui est" (Paed. l. 1. c. 8). Item similiter *auctor libri de cognitione verae vitae:* „Hic solus vere est, et ideo veritas est. Omne enim, quod est, verum est. Quod vero non est, falsum est. Sed Deus vere est, igitur veritas est. Creatura autem ei collata, quasi non est, et idcirco quasi falsitas ad veritatem est. Omne enim, quod ex nihilo esse coepit, in nihilum redigi poterit. Sed omnis creatura, ex nihilo a Deo producta, ad aliquid esse est producta; igitur si ei comparatur, nihil esse probatur" (c. 7; inter opp. S. Augustini). Denique pariter *S. Bernardus:* „Quis est Deus? Non sane occurrit melius, quam: *Qui est;* hoc ipse de se voluit respondere, hoc docuit dicente Moyse ad populum: *Qui est misit me ad vos;* merito quidem, nihil eo competentius aeternitati, quae Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, vel sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est *Est,* nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse, si et centum talia addas, non recessisti ab esse; si ea dixeris, nihil addidisti, si non dixeris, nihil minuisti. Iam si vidisti hoc tam singulare et tam summum esse, nonne in comparatione huius quidquid hoc non est, iudicas potius non esse, quam esse? Quid item Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil sine ipso est, quam nec ipse sine se esse potest. Ipse sibi, ipse omnibus est. Ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est et omnium esse" (De consider. l. 5. c. 6).

Notetur, si Bernardus Deum dicit esse omnium, eum id intelligere non formaliter sed causaliter vel etiam eminenter, ut ex contextu manifeste constat. Qua vero ratione Patres dicant, in comparatione cum Deo cetera omnia non esse, tum ex contextu patet, tum infra speciatim explicatur.

23. ***3. Ex ratione confirmatur.*** — Etenim perfectissima consonantia est in hac re inter revelationem et rationem, quatenus argumenta metaphysica existentiae Dei supra (th. 8) exposita ad easdem perfectiones Dei cognoscendas manuducunt, quae docente revelatione hoc nomine Iahveh significantur. Etenim ex motu et ordine causarum efficientium ad Deum tamquam ens a se et improductum conclusimus; ex

ortu et interitu atque contingentia rerum deinde demonstratum est Deum existere tamquam ens necessarium et aeternum; ex gradibus perfectionum vel τοῦ esse atque individualitate rerum denique illata est existentia Dei tamquam eius, qui est ipsum esse plene et perfecte et per essentiam suam. Atqui easdem Dei perfectiones exprimi nomine Iahveh tum Scriptura tum Traditio testes sunt. Ergo.

3. p. Cum nomine explicato fundamentales quaedam naturae divinae proprietates arcte connectuntur.

Ex significato nominis *Iahveh,* sive ex eo, quod Deus 24.
est ipsum esse, omnes quidem naturae divinae perfectiones commode deducuntur atque declarantur; verum quaedam sunt proprietates Dei magis fundamentales sive radicales, quae ita arcte cum illo nomine eiusque significato cohaerent, ut vel obiective fere cum eodem identificentur vel immediate prorsus ex eo consequantur; quare earum consideratio ad quidditatem divinam profundius cognoscendam maxime confert ideoque apte hoc loco instituitur. Itaque

1. In Deo essentia et existentia non solum 25.
realiter, sed formaliter quoque prorsus identificantur. — Quae assertio a secunda thesis parte proprie non differt, sed accuratiorem eius explicationem continet. Duplex autem identitas discernenda est: altera realis, altera formalis; prior ea est, qua identitas rerum, posterior vero ea, qua non solum rerum, sed etiam rationum obiectivarum identitas habetur. Exemplum prioris est identitas inter animalitatem et rationalitatem in homine, quippe quae re idem sunt, formaliter autem distinguuntur, quia rationalitas alia est ratio obiectiva, quam animalitas. Exemplum alterius est identitas inter hominem et animal rationale, quippe quae non solum realiter sed formaliter quoque idem sunt, quia homo et animal rationale non sunt alia et alia ratio obiectiva, sed una eademque; sed solum modus concipiendi vel magis vel minus explicite alius est; quare in tali casu solum distinctio rationis ratiocinantis est, cum in priore distinctio rationis ra-

tiocinatae locum habeat. Itaque asseritur in Deo essentiam et existentiam esse formaliter identicas ita, ut solum ratione ratiocinante, non autem ratione ratiocinata distinguantur.

26. *1) Probatur ex eo, quod essentia divina nec esse nec concipi potest ut ens in potentia.* — Nimirum essentia vel quaelibet perfectio, quae formaliter ab existentia distinguitur, ad existentiam se habet ut potentia ad actum; atqui essentia divina relate ad existentiam neque potentia est neque ut potentia concipi potest; ergo in Deo essentia et existentia formaliter identificantur. — *Probatur minor.* Etenim *primo* ens cuius essentia ad existentiam se habet ut potentia ad actum, non esse non repugnat; atqui Deum, utpote ens necessarium, non esse repugnat; ergo. *Praeterea* Deus est causa prima omnium; atqui primum omnium non est potentia, sed actus; scilicet „licet in eo, quod exit de potentia in actum, prior sit tempore potentia, quam actus, absolute tamen actus est prior potentia; quia quod est in potentia et proinde nondum est, non educitur in actum nisi per aliquid, quod est in actu“ (S. th. 1. p. q. 3. a. 4.) Ergo.

27. *2) Ex eo, quod quaevis effectio et quaevis resultantia tum realis tum rationis existentiae divinae repugnat.* — Scilicet si in Deo essentia ab existentia formaliter distingueretur, sicut v. g. animalitas a rationalitate; tunc existentia ad essentiam accederet aut per productionem Dei ab alia causa effectam aut per realem resultantiam existentiae Dei ab essentia divina tamquam causa sua efficiente aut per resultantiam secundum rationem, i. e. ex conceptu essentiae Dei per analysin prodiret conceptus existentiae. Atqui quodvis ex his tribus existentiae divinae repugnat. Ergo essentia et existentia divina formaliter idem sunt.

28. *Probatur minor.* Et quidem cum duo priora scilicet productio Dei per aliam causam effecta et resultantia realis existentiae ex essentia divina manifeste absurdae sint, probandum solum restat tertium, scilicet existentiam divinam neque per resultantiam secundum rationem ex essentia divina prodire. Itaque „ut aliquid intelligatur ab altero resultare, oportet (hoc alterum) intelligi ut aliquo modo ratione prius, et ut

sic esse etiam prius in ratione entis actualis; implicat autem contradictionem hoc modo concipere divinam essentiam respectu suae existentiae; ergo. — *Maior* patet, quia eo ipso, quod intelligitur aliquid ut resultans ab alio, concipitur unum ut radix alterius, et sub ea ratione ut prius. Resultantia autem non potest esse nisi ab ente actuali et existente in rerum natura, et ideo eo ipso, quod aliquid intelligitur tamquam resultans ab alio, illud a quo resultare intelligitur, percipitur ut actualis entitas, quia ab eo, quod nondum concipitur ut ens actu, non potest concipi aliquid dimanare, quod res vera sit actualis, ut in praesenti est esse divinum. Nam licet illa dimanatio concipiatur secundum rationem, tamen res illa, quae illo modo concipitur, realis est, et ideo concipi non potest ut manans nisi ab ente reali et actuali. Quod autem repugnet, hoc modo concipere divinam essentiam respectu sui esse, probatur aperte, quia si essentia illa concipitur ut actualis entitas, iam concipitur ut includens esse in rerum natura. Repugnat ergo concipere esse divinae naturae ut fluens a natura divina; ergo oportet illud concipere ut inclusum essentialiter in ipsa, seu quod perinde est, ut constituens ipsum in ratione talis essentiae, quod est esse de essentia eius" (*Suarez*, de Deo l. 1. c. 2. n. 6).

29. *2) Ex essentiali inter Deum et creaturas discrimine.* — Videlicet de formali ratione essentiae divinae, etiam ut a nobis concipitur, illud est, quo primo essentialiter a quovis ente creato distingui intelligitur; per rationem enim non essentialem nihil intelligitur ab aliis primo distingui; atqui Deus a quovis ente creato primo essentialiter ipso esse vel existentia distinguitur; ergo existentia ad formalem rationem essentiae divinae pertinet.

Probatur minor: „Prima divisio entis in creatum et increatum tota consistit in differentia ipsius esse secundum actum aut potentiam; nam imperfectiones aliae, quae competunt enti creato, nempe quod sit ens ab alio, contingens ac dependens, omnes reducuntur ad hanc radicem, nimirum quia est ens potentiale et per participationem: contra vero perfectiones oppositae, quae Deo competunt, scilicet quod sit ens a se,

necessarium et independens, reducuntur ad hoc principium, quia est ens actuale per essentiam; etenim nostro intelligendi modo perfectiones illae habent rationem a priore: non est alia, quam ipsum esse per essentiam, ex quo cetera necessario consequuntur; nam si ipsum esse competit essentialiter, non habetur ex causa extrinseca, nec cum indifferentia ad non esse; si vero ipsum esse praescindatur ab essentia, intelligi nequit, quo modo in ipsa vel ex ipsa pullulet, si quidem, quod nondum intelligitur, esse, non potest concipi ut radix ipsius esse, atque adeo, ut cum ipso copuletur, indigebit alio principio praeexistente, quod repugnat rationi primi entis a se" (*Gillius*, de sacra doctrina, et essentia et unitate Dei, l. 2. tr. 2. c. 1. n. 4).

30. *Confirmatur eadem minor*, magis ostendendo, existentiam in Deo esse priorem ceteris omnibus perfectionibus. „Ipsum esse etiam nostro modo intelligendi non habet ullam rationem a priore, per quam de Deo demonstretur, haberet autem, si nostro modo intelligendi relinqueretur extra terminos essentiae tamquam proprietas aut perfectio illi necessario connexa: per essentiam enim solemus demonstrare de subiecto perfectiones cum eo necessario connexas. Iamvero ipsum esse non habere rationem a priore constat ex principio . . .: si quidem nihil non existens potest esse ratio ipsius esse, reliqua vero omnia praeciso esse non existunt; ergo nulla perfectio concepta sub abstractione praecisionis ab esse potest esse causa vel ratio actualitatis essendi. Sicut autem non est ulla ratio Deo propria nostro modo intelligendi prior ipso esse, ita hoc ceteris perfectionibus est prius secundum intellectum; nam illae concipiuntur per modum proprietatum advenientium essentiae, esse vero ut actualitas ipsius; actualitas vero cuiusvis rei semper est prior iis, quae adveniunt rei in suo esse constitutae" (id. ibid. n. 5).

31. *Ex his rationibus intelligitur primo*, essentiam divinam et existentiam esse formaliter etiam adaequate identicas vel totam essentiam divinam existentia constitui. Quidquid enim ad essentiam divinam constituendam pertinet, concipi nequit ab existentia formaliter distinctum, quia Deus tota essentia

sua est ens necessarium et prima causa, tum quia tota essentia sua a creaturis distinguitur, tum quia quacunque ratione essentia divina ab existentia formaliter distincta concipiatur, existentiam quocunque sortiri intelligi plane nequit.

Intelligitur secundo, in Deo aliam esse distinctionem inter 32.
essentiam ceterasque perfectiones vel inter diversas perfectiones, et aliam inter essentiam et existentiam. Etenim quamvis essentia, bonitas, sapientia divina re quidem idem sint, notiones tamen, quibus has perfectiones concipimus, rationes obiective diversas exhibent; notiones vero essentiae et existentiae rationes obiective identicas dicunt. Ratio scilicet est, quia ex una parte, cum generatim quidem essentiae nomen potentiam aut principium existentiae significet, divina tamen essentia neque ut potentia neque ut principium essendi concipi potest, verum ut purus actus essendi concipiendus est. Ex altera autem parte essentia divina formaliter cum existentia divina identica optime concipitur tamquam principium vel fons vel radix, ex qua ceterae perfectiones secundum rationem emanent.

Opponunt S. Thomam, utpote qui in 1. d. 19. q. 2. a. 1. 33.
aliisque locis doceat, essentiam divinam secundum intellectum esse priorem suo esse. Et rationem simul huius prioritatis assignant, quia in creaturis, a quibus Dei cognitionem sumimus, essentia est perfectio distincta ab existentia. — *R. S. Thomas* reipsa contrarius non est; etenim illis locis non agit de essentia divina adaequate considerata, verum eam considerat, prout praecise respondet essentiae creatae sive prout communem rationem essentiae, non huius essentiae habet. Ratio vero addita nihil probat, quia praecise respectu existentiae essentiale et fundamentale discrimen inter essentiam divinam et essentiam creatam est; quod discrimen in efformando conceptu divinae essentiae necessario attendendum est.

2. Deus est actus purissimus, omnem potentialitatem prorsus excludens. — Actus hic sumitur, prout potentiae passivae opponitur; iamvero potentia passiva est aut pure obiectiva sive logica, quae dicit ens mere possibile, aut subiectiva sive physica, quae dicit ens existens qui- 34.

dem, sed carens perfectione, quam recipere potest. Actus igitur purissimus illud ens erit, quod omnem potentiam sive obiectivam sive subiectivam penitus excludit. Potentia vero activa, quae est principium vel vis agendi actui puro sane non opponitur, imo cum nihil agere possit, nisi quatenus est ens actu, potentia activa maxime actui purissimo convenit. Quibus suppositis assertio facile probatur:

35. *1) Ex eo quod Deus est ipsum esse subsistens.* — Nimirum omnis potentia passiva tum obiectiva tum subiectiva sive omnis potentialitas negationem alicuius esse dicit simul cum capacitate illud recipiendi. Iamvero ens, quod est ipsum esse subsistens, excludit sane omne non-esse, sicuti v. g. ipsa sapientia omnem insipientiam excludit. Ergo Deus, utpote ipsum esse subsistens omnem potentialitatem quamcunque a se prorsus excludit proindeque actus purissimus est.

2) Ex eo, quod Deus est causa prima vel primus motor immobilis. — Videlicet „quamvis in uno et eodem, quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius: simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura, sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens, quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse, per quod fieret actu“ (Qq. disp. Pot. q. 7. a. 1). Quae ratio egregia est atque facile ex iis intelligitur, quae supra (th. 7) de argumento cinesiologico disputata sunt.

36. *3) Ex eo, quod Deus est ens necessarium.* — Scilicet ens necessarium primo evidenter excludit potentiam obiectivam, quia praecise formaliter existentiam necessariam dicit. Secundo autem subiectivam quoque potentiam omnem excludit. Etenim nihil existere potest, quin concreto et determinato modo existat; ergo ens necessarium quoque, quod vi essentiae suae existit, item vi essentiae suae relate ad quamvis perfectionem certo et determinato modo existit i. e. quamlibet perfectionem aut certo et determinato modo habet aut sim-

pliciter non habet. Quare ens necessarium per essentiam suam est et habet, quidquid est et habet, et per essentiam suam excludit, quidquid non est et non habet. Atqui tale ens manifeste omnem quoque potentiam subiectivam prorsus excludit; etenim si in tali ente esset aliqua potentialitas, et ipsa dicenda foret necessaria; quod absurdum est, quia quaelibet potentialitas ex conceptu suo contingens et auferibilis est. Ergo. *Paulo aliter:* In ente necessario esse et posse esse unum idemque sunt; ergo ens necessarium, quodcunque esse potest, actu est. Ergo ens necessarium purus actus est.

3. Deus est ens per essentiam. — Quae propositio sola terminorum expositione iam patet. Etenim ens per essentiam ex modo loquendi *S. Thomae* et ceterorum Scholasticorum per oppositionem ad ens per participationem dicitur; ens autem per participationem illud est, quod per essentiam suam neque existit neque per eandem est omne id, quod est: est igitur ens, quod existentiam suam efficienter ab alia causa habet et quod insuper in esse suo formaliter per formas ab essentia distinctas perficitur. Ens igitur per essentiam illud est, quod tum per essentiam suam existit, tum per essentiam suam est, quidquid est. Iamvero **37.**

1) Deus per essentiam suam existit. — Etenim est ens a se, ens necessarium, ipsum esse subsistens.

2) Deus per essentiam suam est, quidquid est. — Nam ut purus actus et ipsum esse et ens necessarium omnem perfectibilitatem per receptionem cuiuslibet formae a se distinctae plane excludit. Ergo Deus manifeste est ens per essentiam.

Immerito exciperetur, Deum tamen ea ratione esse ens per participationem, quatenus cum creaturis sub communi notione entis vel substantiae vel boni etc. continetur; communem enim notionem ab inferioribus participari, quin exhauriatur. — *R.* Neque hac ratione Deus ens per participationem est, quia notiones, quae de Deo et creaturis praedicantur, non univoce, sed analoge dicuntur, ut mox ostendetur. Scilicet creaturae per ordinem ad Deum et cum dependentia ab eo entia sunt et dicuntur, quare Deus et creaturae non aliquid **38.**

commune participant, sed potius Deus est analogum princeps, quod creaturae participant.

Notetur, ab aliis ens per participationem dici ens finitum, quatenus eius essentia plenitudinem essendi non habet, sed potius quasi ex esse et non-esse coalescit. Quo sensu iterum manifestum est, Deum non esse ens per participationem, sed per essentiam; quia scilicet plenitudinem τοῦ esse habet vel infinitum est.

39. ***4. Deus est ens absolute et simpliciter independens.*** — Haec assertio evidenter ex praecedentibus consequitur. Etenim illud ens sane in suo esse absolute et simpliciter independens est, quod rationem suae existentiae omniumque eorum, quae est, in semetipso habet: Deus autem rationem suae existentiae omniumque eorum, quae est, in semetipso habet, ut dictum est; ergo. Item independens in operando est, tum quia prima omnium causa est, tum quia operari aliquod esse est ideoque operari Dei eiusdem rationis est ac esse Dei.

Corollarium.

40. ***Deus et creatura in ipsa ratione existentiae essentialiter et penitus differunt.*** — Ex tota explicatione atque demonstratione thesis intelligitur infinitum discrimen, quod inter Deum et creaturas in ipsa ratione existentiae intercedit. Quod discrimen SS. Patres duplici loquendi ratione significanter expresserunt. Scilicet tum dicunt, creaturas cum Deo comparatas non existere, tum vicissim asserunt, considerato esse creaturarum Deum non existere. Primo modo loquitur *Augustinus:* „Ita ille est, ut in eius comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illi non comparata sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata non sunt, quia verum Esse incommutabile Esse est, quod ille solus est“ (In Ps. 134. n. 4). Et iterum alibi: „Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse; esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt“ (conf. l. 7. c. 11). Altero

modo *Ps. Dionysius* loquitur: „Supra substantias omnes supereminet supersubstantialis infinitas et supra mentes illa supra mentem unitas . . . secundum nihil eorum, quae sunt existens; quae quidem causa est essendi omnibus, ipsa vero non est, utpote ultra omnem essentiam posita“ (de div. nom. c. 1. § 1). Necnon *I. Damascenus* similiter: „Neque enim est aliquid eorum, quae sunt; non ut nullatenus sit, sed quia super omnia, quae sunt, atque etiam supra ipsummet esse ipse sit“ (de orthod. fid. l. 1. c. 5). — Sane vero alia et alia ratione creaturae ex una parte et Deus ex altera non esse asseruntur. Creaturae non esse dicuntur, quia infinite distant a perfectione τοῦ esse divini; Deus non esse ponitur, quia ipsius esse infinite superat τὸ esse creaturarum. Atque hinc est, quod Deus solus, ut item SS. Patres loqui solent, recta quadam ratione, vere et proprie existere dicatur. Et revera quidem:

1) Recta quadam ratione solus Deus vere existere dicitur. — Etenim eo aliqua res vere esse dicitur, quod non tantum potentia sed actu existit; ergo omnia, quae actu existunt, aliqua ratione vere sunt, etsi cum actu potentiam, cum esse non-esse permixta habeant. Consequenter autem ille solus vere est sensu pleno et perfecto, qui tamquam purus actus nullam potentiam admixtam habet. Id autem in solo Deo verificatur. Ergo vera quadam ratione solus Deus est. **41.**

2) *Pariter vera quadam ratione solus Deus proprie est.* — Etenim „cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter, aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subiecti, ut cum dicitur proprium homini esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit, et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis: aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli. et hoc modo esse proprium dicitur Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicuius privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae“ (in 1. d. 8. q. 1. a. 1). **42.**

Articulus tertius.

De essentia Dei physica vel de absoluta et infinita Dei perfectione.

Thesis 14. **Deus absolute perfectus atque in qualibet perfectione simpliciter infinitus est.**

Declaratio.

1. ***1. Notio perfectionis.*** — Ad perfectionis notionem rite perspiciendam imprimis haec *S. Thomae* observatio confert: „Perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur: sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quandam autem nominis extensionem perfectum dicitur non solum, quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam, quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus" (C. g. l. 1. c. 28). — Iam perfectum non una ratione dividitur. Et *primo* quidem aliquid est *perfectum simpliciter* vel *secundum quid*. Quia scilicet aliquid perfectum est, quatenus actum exigentiae naturae suae proprium habet, illud simpliciter perfectum dicitur, quod totam actuationem sibi convenientem habet; qua ratione homo est simpliciter perfectus, qui omnem perfectionem humanam, non solum unam, habet. Perfectum vero secundum quid illud est, quod ex parte solum perfectionem sibi convenientem habet, ut homo, qui scientiam quidem habet, virtute autem caret. *Secundo* quod simpliciter est perfectum aut est *relative* tale aut *absolute*, prout scilicet agitur de perfectione in determinato quodam ordine contenta, aut de perfectione, quae sine restric-

tione sive in ipsa ratione essendi consideratur. Qua ratione simpliciter sed relative perfectus homo est, qui nulla perfectione caret, quae ad genus humanae perfectionis spectat; simpliciter autem et absolute perfectus solum ille est, cui nihil perfectionis deest, sive qui omni perfectione possibili insignitus est. Hac ratione in 1ª parte Deo perfectionem absolutam vindicamus.

2. ***Notio infiniti.*** — Infinitum sicuti finitum a fine sive limite dicitur ideoque sicuti finitum illud est, quod finem habet, ita infinitum est, quod fine caret. Quam obviam notionem ad infinitum in magnitudine applicans *Aristoteles* definit: „Infinitum est, quod secundum quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere“ (Phys. l. 3. c. 6. al. 8). Scilicet infinitum magnitudine illud est, a quo alia et alia semper quantitas finita detrahi potest, quin unquam exhauriatur. Hinc infinitum in perfectione illud dicitur, quod sine fine perfectum est. Quae notio si cum proportione ad definitionem infiniti in magnitudine ab Aristotele traditam explicanda sit, egregie ad rem conferunt haec *S. Gregorii Nysseni*: „Magnum cogita et huic magno plus etiam adde, quam cogitasti, atque ita expie cogitationem tuam, neque unquam, quae infinita sunt, capies. Non magnitudine concluditur nec finibus cohibetur“ (Or. 1. in illud Genes. *Faciamus hominem*). Itaque infinitum in perfectione illud est, quod aliquam perfectionem ita possidet, ut in ea nec mente ullus terminus vel ulla mensura concipi possit. Duplex autem infinitas perfectionis mente discerni potest: vel aliquid infinitum secundum quid dicitur, vel infinitum simpliciter. *Infinitum secundum quid* secundum aliquam particularem perfectionem, ut sapientiam, potentiam spectatur; *infinitum autem simpliciter* in ipsa ratione entis consideratur, atque in qualibet perfectione limite caret. Quae distinctio rationis est, non realis. Iam in 2ª parte thesis Deum asserimus esse simpliciter infinitum. 2.

3. ***Divisio thesis.*** — Duplicem autem thesis partem distinguere et praeeunte *S. Thoma* separatim de Dei perfectione atque infinitate agere ad claritatem satis confert, 3.

imo requiri videtur. Quamvis enim argumenta simillima sint similibusque rationibus explicentur, formaliter tamen differunt, ut recte declarat *Schiffini:* „Cum enim Deum dicimus absolute perfectum, omnem quidem imperfectionem ab eo amovemus, plenitudinem etiam divinae perfectionis asserimus. Quanta vero sit eiusmodi perfectio, multo plenius declaratur per immensitatem seu incommensurabilitatem illam, quae est propria negatio, quam notio infiniti importat. Et re quidem vera, fac, quaeso, quispiam fateatur quidem, unum Deum esse principium perfectionum omnium possibilium, imaginetur tamen has perfectiones ad praesentem rerum ordinem coarctari: is profecto dicit Deum esse universaliter perfectum, utpote continentem formaliter aut eminenter perfectiones omnes possibiles, sed minime confitetur Deum esse infinite perfectum. Ut itaque divina perfectio concipiatur ut infinita, oportet ea tantae magnitudinis seu nobilitatis esse dicatur, ut se sola aequivaleat omnibus possibilibus perfectionibus, et quaecumque ex eis assignetur, semper restat alia et alia sine fine, cui aequivaleat" (Theol. nat. n. 432).

Denique notetur articulum inscriptum esse: De essentia Dei physica, quia complexus omnium perfectionum divinarum inter se ratione distinctarum sive infinitas Dei in qualibet perfectione coniuncta cum summa simplicitate essentia Dei physica vocari consuevit, quae ratio loquendi quomodo intelligenda sit, aptius in sequenti thesi explicatur.

Demonstratio.

I. p. Deus absolute perfectus est.

4. ***1. Ex eo, quod Deus est ipsum esse.*** — Etenim „cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit" (S. Th. I. p. q. 4. a. 2). Quod argumentum *S. Thomae* egregium est et rem prorsus evin-

cit; solum requiritur, ut singulae assertiones vel praemissae paucis explicentur. Itaque

1. Prima assertio, scilicet Deum esse ipsum esse subsistens, tum ex superiori thesi tum ex argumento henologico (cf. th. 8. n. 9. ss.) manifesto constat.

2. Altera assertio, scil. ipsi esse subsistenti nihil perfectionis essendi deesse, pariter manifesta est. Etenim sicuti ipsi albedini subsistenti, si daretur, nihil albedinis, et ipsi sapientiae subsistenti nihil sapientiae deesse potest, quia secus ipsa albedo non alba et ipsa sapientia insipiens dicenda esset: ita neque ipsi esse subsistenti quidquam, quod rationem τοῦ esse habet, ullo modo deesse potest, quia secus ipsum esse dicendum esset non esse; quod absurdum est.

3. Denique tertia pariter assumptio manifesta est: omnes perfectiones ad perfectionem essendi pertinere. Etenim esse cuiusvis perfectionis actus est, et in tantum quidlibet perfectum est, in quantum aliquem essendi gradum continet. Ergo Deus reipsa absolute perfectus est.

2. Ex ratione principii primi. — Est iterum 5. argumentum *S. Thomae:* „Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel eminentiore modo, si sit agens aequivocum . . . Manifestum est enim, quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo sed perfectiori, licet praeexistere in potentia causa materialis sit praeexistere imperfectiore modo, eo quod materia in quantum huiusmodi, est imperfecta, agens vero in quantum huiusmodi est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum" (S. th. p. q. 4. a. 2).

Paulo aliter: Quaelibet perfectio aut necessaria est aut contingens. Quae contingens est, ultimo in ente necessario, quod est principium absolute primum, rationem suam suffici entem habet; quare principium primum quamlibet perfectionem contingentem vel formaliter-eminenter vel eminenter

in se continet. Perfectio autem necessaria quoque in primo principio inveniri debet, cum a nulla causa procedere possit. Ergo Deus omnibus cuiuscunque generis perfectionibus insignitus est, vel absolute perfectus est. Cf. arg. cinesiol. th. 7. et arg. cosmol. necnon henol. in thes. 8.

6. ***3. Ex S. Scriptura confirmatur.*** — Nimirum haec quoque absolutam Dei perfectionem multipliciter praedicat imprimis cum Deum dicit esse ipsum esse, ut superiore thesi expositum est, ipsam sapientiam, veritatem, vitam, caritatem aliasque perfectiones (cf. lib. sap., ev. S. Ioannis, ep. S. Ioannis, Apocal., Pet. ep. 1. etc.). Deinde expressis verbis divinam perfectionem exhibet, cum dicit: *„Estote vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est“* (Matth. 5, 48). Haec enim verba Concilium *Lateranense IV.* hunc in modum interpretatur: „Estote perfecti perfectione gratiae, sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae, utraque videlicet suo modo: quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (c. 2).

SS. Patrum testimonia plura huc spectant, quae in praecedente thesi allata sunt et alia insuper in 2. parte afferentur.

2. p. Deus in qualibet perfectione simpliciter infinitus est.

7. ***1. Probatur item ex eo, quod Deus est ipsum esse.*** — Argumentum prorsus quidem efficax est, sed subtile; quare formis pluribus idem exponere praestat.

1. Prima forma. — Iterum argumentum *S. Thomae* est: „Ipsum esse absolute consideratum infinitum est; nam ab infinitis et modis infinitis participare possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet, quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa illius esse vel receptivum eius. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse necesse est esse per seipsum; nec esse eius est receptivum, cum ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum et ipse infinitus“ (C. g. l. 1. c. 43).

Cuius argumenti vis peremptoria ut penitus perspiciatur, 8.
paulo aliter hunc in modum efformari et declarari potest: Forma vel actus triplici solum modo limitem habere potest. *Primo* limes esse potest ex ipsa formali ratione talis actus, quia scilicet dicit perfectionem ad certum genus vel certam speciem restrictam, ut est v. g. humanitas, vel albedo, vel color, vel calor, vel extensio; haec enim omnia ex ipsa sua essentia multiplicem perfectionem excludunt proindeque necessario limitem habent. *Secundo* actus limitari potest per subiectum, in quo recipitur, quia eius capacitas tantum certo gradui talis perfectionis proportionata est; qua ratione scientia v. g. diversimode limitatur in angelis, hominibus, Petro, Paulo etc. *Denique* actus vel perfectio limitari potest ex parte causae efficientis, quia haec vel necessitate propter defectum potentiae vel libera voluntate formae effectae limitem praefigit; qua ratione v. g. planta non producit nisi plantam vel artifex voluntate sua magnitudini vel pulchritudini artifici, limites ponit. Iamvero Deus utpote ipsum esse subsistens nullo ex his modis limitem perfectionis habet. Sane primo, ut ab ultimo incipiatur, limitari nequit ex parte causae efficientis, quia est ens a se. Deinde neque limitatur per subiectum sive re sive virtute distinctum, in quo recipiatur; esse enim subsistens irreceptum est atque purus actus. Neque denique formaliter limitatur; nam esse ut tale ad determinatum gradum non restringitur sed sine fine maius et maius cogitari potest atque ad omnem perfectionem omnemque cuiuslibet perfectionis gradum se extendit. Ergo ipsum esse illimitatum est; et sane ipsum esse ex formali sua ratione dicere defectum perfectionis vel non-esse in terminis repugnat, quemadmodum contradictorium est sapientiam ipsam habere defectum sapientiae vel insipientiam.

2) Altera forma. — Scilicet alibi *S. Thomas* forma 9.
argumenti supra facti paulo mutata sic argumentatur: „Deus est infinitus, quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile et de esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo re-

ceptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet: et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est" (De pot. q. 1. a. 2).

Quae ratio sic explicari potest: Quidquid existit, necessario certo modo existit. Hic autem modus existendi entibus finitis determinatur per essentiam, in qua tamquam potentia obiectiva existentia recipitur. Existentia vero Dei irrecepta est proindeque modus existendi Dei per ipsam existentiam determinatur. Iamvero existentia ut talis ad omnem perfectionem ex aequo se habet, quia cuiuslibet actus est. Ergo Deus vel omnes perfectiones et omnem perfectionis gradum excludit, vel omnes in gradu illimitato possidet. Atqui absurdum est Deum omni perfectione carere. Ergo omnes perfectiones in gradu illimitato possidet, quarum existentia actus est.

10. *3) Vel adhuc aliter.* — In quovis ente essentia et existentia cum invicem commensurantur; ergo quo perfectior existentia, eo perfectior essentia quoque est. Atqui existentia Dei tam perfecta est, qua perfectior esse non potest, quia est ipsum esse vel aseitas. Ergo etiam essentia Dei tam perfecta est, qua perfectior esse non potest. Ergo infinita est, quia quidquid est finitum, eo semper perfectius esse potest.

11. *4) Vel denique.* — Existentia vel esse ipsam essentiam individualem Dei constituit, ut argumento theologico henologico ex individualitate rerum derivato (Cf. th. 8. n. 13.) constat. Iamvero ratio individuans cuiuslibet entis eidem secundum totam suam amplitudinem convenit; ratio enim per aliam notam contracta praecise non esset singularis neque igitur individuans, sed secundum alias et alias differentias a pluribus participabilis proindeque ratio pluribus communis esset. Ergo existentia Deo secundum totam suam amplitudinem convenit proindeque, quia existentia omnis perfectionis et omnis cuiuslibet perfectionis gradus sine fine actus est, Deus in qualibet perfectione simpliciter infinitus est.

12. *Notandum est hic obiter*, non immerito solum, sed falso quoque eos procedere, qui totam demonstrationem infinitatis

Dei in eo fundant, quod inter essentiam Dei eiusque existentiam realis identitas sit, dum existentia creaturarum ab earum essentia realiter distinguatur. Etenim ex tota praecedente demonstrationis expositione evidenter patet, infinitatem Dei non ex reali, sed ex formali essentiae et existentiae identitate consequi. Et sane ex reali indentitate inter essentiam et existentiam alicuius nullatenus infinitatem eiusdem inferre licet; etenim quaevis essentia creata etsi ponatur re identica cum sua existentia, ut reipsa est, essentialiter tamen est et manet ad certum genus et certam speciem restricta et contingens. Ergo non est ipsum esse, sed habet aliquod esse sive eius esse restrictum est per essentiam, cum qua identificatur, sicuti v. g. gradus entis intellectivi in homine limitatus est per rationale, cum quo identificatur. Profecto aeque bene imo melius aliquid formaliter limitari intelligitur per illud, cum quo realiter identicum, quam per id, a quo realiter distinctum est; vel dicant illi, unde secus ipsa essentia creata limitetur; num forte per aliam potentiam subiectivam realiter distinctam, in qua recipiatur? Sed tunc quaestio in infinitum rediret. Ergo inepte et absone et falso illa realis inter essentiam et existentiam creaturarum distinctio tamquam fundamentum totius theodiceae a quibusdam venditatur.

13. ***2. Ex eo, quod Deus est primum ens et primum principium.*** — Cum prior demonstratio sit a priori, haec quae nunc exponenda est, potius a posteriori est, quippe qua ex perfectione actionis vel attributi ex essentia consequentis ad perfectionem ipsius essentiae concluditur. In hoc quoque argumento explicando diversis formis uti expedit. Itaque arguitur:

1) Ex virtute creandi. — Deus, utpote primum ens et prima causa, virtute creandi pollet; et quidem cum terminus formalis creationis sit ens ut tale, ideo Deus, quia hoc ens vel hunc mundum creavit, pariter quodlibet creabile creare potest. Atqui virtus creandi quodlibet creabile est virtus agendi simpliciter infinita; nam etsi quis dubitare velit, an virtus creativa ut sic necessario infinita esse ex sola

ratione probetur, attamen, ut *Suarez* recte notat „indubitatum est de virtute creandi, quae ex se complectitur ut obiectum adaequatum omne creabile, quia hoc obiectum in infinitum extenditur, et quamcunque perfectionem finitam determinate signabilem superat“ (Metaph. d. 30. s. 2. n. 15). Ergo Deus virtutem agendi infinitam habet. Ergo Deus in qualibet perfectione simpliciter infinitus est; nam virtus agendi in perfectione naturae fundatur proindeque eam excedere nequit.

14. *2) Ex eo, quod Deus est ultimum fundamentum et supremum exemplar omnium possibilium.* — Videlicet ut supra argumento ideologico demonstratum est, possibilia quaevis realitatem suam ultimo a Deo habent; ergo Deus totam possibilium perfectionem actu possidet, quia nihil nisi quatenus actu est, fundamentum vel principium esse potest. Iamvero possibilia multipliciter characteribus infiniti insigniuntur; etenim v. g. spatium possibile sine fine est, item tempus possibile initio et fine caret, item numerus possibilium nullo fine concluditur, atque denique perfectio possibilium quemvis finem excludit, quatenus perfectiora et perfectiora sine fine entia possibilia ita sunt, ut creatura perfectissima, ultra quam alia perfectior impossibilis sit, intrinsecus repugnet. Ergo Deus, utpote qui horum omnium actuale fundamentum est, actualem infinitatem habet sive in quavis perfectione simpliciter infinitus est.

15. *3) Ex eo, quod Deus est principium obligationis absolutae et finis ultimus in ordine morali, necnon ex eo, quod est obiectum beatitudinis humanae.* — Quae rationes in expositione argumentorum theologicorum deontologici atque eudaemonologici sufficienter declaratae continentur.

Notentur insuper plures aliae infinitatis Dei demonstrationes, quae in expositione argumentorum theologicorum supra facta continentur. Scilicet infinita Dei perfectio consequitur ex eo, quod est intellectio subsistens (cf. th. 7. n. 21. ss.), ex diversis gradibus perfectionis rerum contingentium (th. 8. n. 9. ss.) ex eo, quod est veritas subsistens (th. 8. n. 23. ss.) atque ex aliis, quae ll. cc. comparari possunt.

3. Ex necessitate existenti. — Scilicet et hac ratione facile argumentum sic ducere licet: Deus methaphysice necessario existit. Atqui metaphysica necessitas neque ad locum neque ad tempus restringitur; quod facile patet si consideretur principium aliquod metaphysice necessarium, ut principium contradictionis; scilicet ubique et semper necessarium et verum est. Ergo Deus quoque supra quasvis temporis et loci conditiones eminet; ergo aeternus et immensus est. Iamvero immensitas et aeternitas sive infinitas durationis et praesentiae infinitatem essentiae supponunt. Ergo Deus simpliciter infinitus est. 16.

4. Ex sacra Scriptura. — Multis modis tum implicite tum explicite infinita Dei perfectio in ss. LL. significatur. Ex multis documentis pauca seligere sufficit. Itaque 17.

1) Significatur implicite. — Imprimis huc pertinet nomen *Iahveh*, quo ut thesi superiore ostensum est, Deus tamquam ipsum esse subsistens significatur; ipsum autem esse subsistens est plenitudo τοῦ esse atque perfectio undequaque sive in qualibet linea entis infinita. — Praeterea Deus, ut item iam dictum est, ipsa sapientia, bonitas, virtus, iustitia, caritas esse dicitur; iam autem hae perfectiones, utpote simpliciter simplices sive purae, pariter atque ipsum esse omnem limitem excludunt; ergo Deus in qualibet illarum virtutum et consequenter ex paritate rationis in ceteris omnibus simpliciter infinitus est. — Deinde innumeris vicibus Deus dicitur *Omnipotens*, imo *omnipotens super omnia opera* (Eccl. 43, 30). Iamvero omnipotentia ad omnia possibilia se extendit proindeque virtus infinita est; infinita autem virtus in infinita essentiae perfectione radicatur; ergo iterum Deus essentia infinitus est. — Denique Scripturae ss. aliis adhuc et variis modis divinam perfectionem extollunt, ut cum dicunt: *„Omnes gentes, quasi non sint, sic. sunt coram eo“* (Is. 40, 17.) et cum quidquam ei simile esse negant, ut v. g.: *„quis similis mei?“* (Is. 44, 7) *„Domine, quis similis tibi?“* (Ps. 34, 10). Scilicet his quoque verbis infinitam Dei perfectionem innui, dubitari vix potest.

2) Explicite praedicatur. — Huc pertinet imprimis perspicua haec et directa enuntiatio: *„Magnus Dominus et lau-* 18.

dabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis"; Septuaginta: καὶ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐκ ἔστι πέρας (Ps. 144, 3). Quamvis enim in hebraico textu legatur: Magnitudinis eius non est investigatio sive inventio, sensus tamen idem est ac in latina et graeca versione. Recte *Bellarminus: Magnus ergo Dominus, ideo laudabilis nimis, id est, valde, et magnitudinis eius non est finis,* quia et latitudo infinita est, et longitudo, et sublimitas, et profundum pariter infinita sunt. Vox Hebraica proprie inventionem sive investigationem, non finem significat. Sed Septuaginta sensum verterunt. Ideo enim magnitudinis Dei nulla est inventio, quia finis eius non invenitur, nec inveniri potest, cum non sit. Itaque magnitudo Dei est infinita, et ideo a nobis, qui finiti sumus, est omnino ininvestigabilis. Dicitur autem a nobis ininvestigabilis, non quod ignoremus magnum esse Deum et magnitudinis eius nullum esse finem; sed quia magnitudinem illam totam non capimus, non comprehendimus" (In h. ps.). Quod autem dicitur magnitudinis, non perfectionis, sane difficultatem non creat; nam ut pulchre *Augustinus* dicit: „In his, quae non sunt mole magna, hoc est maius esse, quod est melius esse" (De Trinit. l. 6. c. 9.) — Praeterea huc spectant plura testimonia, in quibus potentia, sapientia, virtus, vita, duratio, praesentia sine fine, numero et mensura esse exhibentur; quae testimonia, cum de singularibus attributis agant, infra potius consideranda sunt. Verum speciminis solum gratia praesenti loco sit hoc testimonium: *„Magnus Dominus noster et magna virtus eius et sapientiae eius non est numerus"* (Ps. 146, 5). Quibus verbis sapientia Dei tamquam innumerabilis vel secundum textum hebraicum (Mispar) forte ut inennarrabilis exhibetur. In utroque casu sc. tum si ut numero vel termino carens, tum si ut incommensurabilis cuilibet intellectui praeter divinum exhibetur, eiusdem sapientiae infinitas exhibetur; ex sapientiae autem infinitate infinitas essentiae ut dictum est, logice consequitur. Ergo.

19. ***5. Ex Traditione.*** — Quod s. Scriptura docet, Traditio etiam apertius confitetur; quare in re manifesta modus in afferendis SS. Patrum testimoniis servandus est. Itaque

1) SS. Patres claris verbis infinitam Dei perfectionem praedicant. — Ita *Hilarius:* „Haec Dei prima et praecipua laudatio est, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum et magnitudinis suae habeat et laudis. Virtus eius opinione non clauditur, locis non continetur, nominibus non enuntiatur, temporibus non subditur. Arctus ad id sensus noster est, ingenium hebes est, sermo mutus est. Finem magnificentia ipsius nescit, et aliquam emetiendi se opinionem immensa magnitudo non patitur. Extenta ubique, extenta semper est, hanc habens infinitatis suae laudem: ceterum omnem intelligentiam infinitae huius in se qualitatis excedens“ (In ps. 144. v. 3. n. 6). Et *Basilius:* „Sed ubi erat (Verbum)? Apud Patrem. Neque Pater in loco, neque Filius in ambitu ullo aut certa circumscriptione comprehenditur, sed infinitus Pater, infinitus et Filius“ (Hom. 16. in illud: *In principio erat Verbum*). Similiter *I. Damascenus:* „Infinitus est Deus et incomprehensibilis; atque hoc unum est, quod de eo percipi possit et comprehendi“ (De fid. orth. l. 1. c. 4). Denique testis huius fidei etiam *Ps. Dionysius* esse potest: „Ac magnus quidem Deus appellatur secundum sibi propriam magnitudinem, quae magnis omnibus de se communicat, et omni magnitudini extrinsecus superfunditur et supra expanditur, locum omnem complectens, omnem numerum excedens, omnem transiliens infinitatem, et iuxta supraquam plenitudinem suam ac magnificentiam fontalesque suas distributiones, quatenus haec omnibus infinita profusione communicatae manent prorsus imminutae, et eandem habent supraquam plenitudinem, neque participationibus minuuntur, quin imo magis redundant. Haec magnitudo et infinita est et quantitatis ac numeri expers“ (De div. nom. c. 9. § 2).

2) *Rationem infinitae Dei perfectionis assignant, quod* **20.** *Deus est bonitas imparticipata, ipsum esse subsistens neque ratione ulla vel mensura circumscribitur.* — „Per hoc ipsum, inquit *Gregorius Nyssenus*, quod Deus habet bonitatem imparticipatam, nullus terminus bonitatis in eo cogitari valet, sed est infinitus non solummodo secundum habitudinem ad alia, sed ipse secundum se terminum omnem respuit“

(c. Eunom. l. 1). Pariter *Gregorius Naz.*: „Quia esse Dei non est alligatum alii alicui rationi, quae eam definiat ac circumscribat, idcirco esse et quidem totum est proprium Dei“ (Or. 30. n. 18). Atque iterum idem: „Quia esse Dei superexcedit mensuram, quam τῷ esse ponit omnis ratio sive temporis sive naturae, sed citra ullam cum alia quacunque ratione compositionem esse Dei est omnino simplex; idcirco Deus totum in se esse complexus est, neque initium habens neque finem, tamquam pelagus quoddam essentiae infinitum et interminatum“ (Or. 38. n. 7). Denique hic quoque testis sit *Ps. Dionysius*: „Quia Deus non est aliquo modo ens, sed simpliciter et incircumscripte, idcirco totum in se esse complexus est et anticipavit“ (De div. nom. c. 5. § 4).

21. *3) Tandem Concilium Vaticanum infinitam Dei perfectionem ut fidei dogma definivit.* — Nimirum in constitutione dogmatica de fide catholica sollemniter declarat cap. 1. de Deo rerum omnium Creatore: Deum esse „intellectu et voluntate omnique perfectione infinitum; . . . . super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsum“.

Corrollarium.

22. ***1. Nullum ens creatum sive secundum essentiam sive secundum proprietatem aliquam infinitum esse potest.*** — Assertio isthaec ex demonstratione infinitatis Dei supra facta manifesto consequitur, ut facile liquet. Scilicet:

1) Quodvis ens creatum secundum essentiam limitatum est. — Etenim solus Deus ens a se sive ipsum esse subsistens est; creatura igitur quaevis aseitate caret atque esse eius ad determinatam essentiam contractum est. Quod autem aseitate caret atque cuius esse ad determinatam essentiam contractum est, secundum essentiam suam limitem habet. Ergo.

2) Quodvis ens creatum secundum proprietates quoque limitatum est. — Etenim cum proprietates vel realiter iden-

ticae sint cum essentia vel ex ea realiter resultent aut in ea ut in subiecto insint, essentia et proprietates sibi invicem proportionentur oportet. Ergo cum in Deo ex infinitate essentiae infinitas attributorum et ex infinitate attributorum infinitas essentiae consequatur, contra in creaturis limitatio essentiae manifeste infert limitationem proprietatum.

Notetur hac ratione quidem certo constare, nullam creaturam infinitam esse posse in perfectione pura, an vero dari forte possit multitudo actu infinita entium creatorum, vel etiam infinita duratio vel extensio creata hoc loco inquirere nec necessarium est, nec lubet. **23.**

Notetur praeterea creaturas, quamvis ipsae in se actu finitae sunt, vestigia tamen quaedam infinitatis divinae prae se ferre: „Quinta ratio (demonstrandi infinitatem Dei) probabilis est. Deus enim gloriosissimus creaturis impressit suarum perfectionum vestigium aliquod. At huius infinitatis reperimus multiplex vestigium: 1. in capacitate intellectus nostri infinita, qua plura et plura intelligit successive; 2. in continui divisione sine termino; 3. in numerorum additione interminabili; 4. in durationis consideratione, in qua nullus est terminus. Omnia haec indicant illam immensam et benedictam Dei perfectionem“ (*Toletus*, in S. th. p. 1. q. 7. a. 2).

2. Rerum omnium perfectiones in Deo ita inveniuntur, ut perfectiones purae sive simplices in Deo sint formaliter, perfectiones vero mixtae vel secundum quid solum eminenter. — Quae assertio iam supra notata nunc ex infinitate divina manifesto consequi facile intelligitur, dummodo vis terminorum et sensus assertionis rite perspiciatur. Itaque **24.**

1) Perfectiones purae in Deo insunt formaliter. — Etenim perfectio pura sive simplex ea est, quae ex notione sua nullam adiunctam habet imperfectionem, cuiusmodi v. g. est sapientia, bonitas, caritas; cum qua definitione coincidit alia, secundum quam perfectio pura ea dicitur, quae omnino melior est, quam non ipsa, ut facile patet. Formaliter autem illud in aliqua re continetur, quod secundum propriam

rationem et naturam inest. Iamvero Deus, utpote qui est absolute perfectus et simpliciter infinitus, quidquid est melius et perfectius, secundum propriam rationem suam et naturam continet. Ergo Deus quascunque perfectiones puras formaliter continet.

25. 2) *Perfectiones mixtae vel secundum quid in Deo eminenter solum continentur.* — Nam perfectio mixta ea est, quae ex notione sua imperfectionem admixtam habet sive quae non est simpliciter melior, quam non ipsa, ut est v. g. corpus, aurum, humanitas. Eminenter autem illud in aliqua re continetur, quod ab eo non secundum propriam rationem, sed praestantissimo modo i. e. secundum id solum, quod dicit perfectionem exclusa omni imperfectione possidetur. Qua ratione v. g. tempus eminenter possidetur, cum secundum durationem quidem, quae meram perfectionem dicit possidetur, secundum successionem vero et limitationem excluditur. Iamvero Deus, utpote principium primum rerum omnium, omnes omnium rerum perfectiones in se continere debet; ergo continet etiam perfectiones mixtas; neque tamen Deus, utpote qui est infinitus, eas continet formaliter, quia imperfectionem adiunctam habent; necnon secus insuper Deus dicendus esset corpus, equus, homo ideoque verum monstrum esset atque Pantheismus consequeretur. Ergo eas continet eminenter vel praestantissimo modo.

26. 3) *Perfectiones purae, si spectantur, ut sunt in creaturis limitatae, in Deo eminenter-formaliter continentur.* — Quod item patet, explicato solo termino eminenter-formaliter. Scilicet perfectiones purae in se consideratae ut sapientia nullam limitationem dicunt, quare in Deo, ut dictum est, formaliter, insunt; in creaturis autem limitatae et contractae sunt, qua ratione v. g. sapientia creaturarum est limitata et accidentalis. Si igitur sub hoc respectu considerantur, in Deo non formaliter, sed eminenter inesse dicendae sunt. Quod brevi formula loquendi enuntiatur dicendo eas esse in Deo eminenter-formaliter.

Hanc eminentialem creaturarum in Deo continentiam magis explicans pulchre *S. Thomas:* „In Deo praeeminen-

ter existit, quidquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria: scilicet quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis; quod non est in creaturis. Item quantum ad unitatem, quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, et omnia sibi per analogiam assimilantur" (In. 1. d. 2. q. 1. a. 3).

27. 4) *Perfectio quaevis et entitas rerum creatarum in Deo etiam obiective est.* — Quam propositionem addere lubet, ut simul omnis rerum creatarum in Deo continentia hoc loco describatur. Facile autem ea assertio probatur. Etenim omne ens creatum est terminus omnipotentiae divinae, quatenus producitur, conservatur, in agendo adiuvatur; insuper est obiectum intellectus vel voluntatis divinae, quatenus cognoscitur et amatur. Iamvero terminus operationis in potentia operantis, obiectum intellectus in intellectu necnon obiectum voluntatis in voluntate obiective contineri recte dicitur. Ergo perfectio quaevis et entitas creaturarum in Deo obiective continetur. — Adde insuper, omne ens creatum in immensitate divina tamquam in pelago quodam quasi localiter contineri et ab ipsa superexcedi.

28. *Ex omnibus intelligitur primo,* vere et pulchre docere S. Augustinum, S. Thomam, S. Bonaventuram atque alios doctores, res creatas quodammodo in Deo verius esse habere, quam in seipsis. Esse enim illud omne, quod creaturae in Deo habent, cum divino esse realiter identicum est; atqui esse divinum sane infinite superexcedit omne esse, quod creaturae in seipsis formaliter habent. Ergo reipsa creaturae verius quodammodo in Deo sunt, quam in semetipsis. — Caute tamen et cum distinctione tali ratione loquendi utendum est, ne falsae rei intelligentiae ansa detur. Optime *S. Thomas* distinguit: „Cum . . . quaeritur, utrum res verius sint in seipsis, quam in Verbo (divino), distinguendum est, quia ly verius potest designare vel veritatem rei, vel veri-

tatem praedicationis. Si designet veritatem rei, sic procul dubio maior est veritas rerum in Verbo, quam in seipsis. Si autem designatur veritas praedicationis, sic est e converso; verius enim praedicatur homo, prout est in propria natura, quam de eo, secundum quod est in Verbo . . . Nec hoc est propter defectum Verbi, sed propter supereminentiam ipsius" (de verit. q. 4. a. 6). — Quatenus autem res creatae in Deo sunt ut obiectum intellectus et voluntatis divinae, in Deo etiam recte quodammodo vivere dicuntur; quod pulchre *Augustinus* explicat: „Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam. Si enim in arte arcam non haberet, non esset, unde fabricando illam proferret. Sed arca sic est in arte, ut non arca ipsa sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Attendite ergo arcam in arte et arcam in opere. Arca in opere non est vita; arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo, fratres charissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides; est in arte terra. Coelum vides, est in arte coelum. Solem et lunam vides; sunt et ista in arte. Sed foris corpora sunt; in arte vita sunt" (In Ioh. tr. 1. n. 17).

29. *Intelligitur secundo,* qua ratione inter Deum et creaturas similitudo intercedat: scilicet creatura quidem similis Deo quadantenus est, Deus autem similis esse creaturae nequit. Quod optime *S. Thomas* declarat: „Simile enim alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id, quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet, quod Dei est; unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere, quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur, Deum creaturae similem esse; sicut nec hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enun-

tiatur. — Multo igitur etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturae assimiletur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei, quod ab alio accipit, unde simile ei sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit, similis, non autem e converso" (C. g. l. 1. c. 29). — Hanc autem similitudinem creaturarum cum Deo esse diversam pro diversa perfectione illarum ideoque multo maiorem in creaturis rationalibus, quam in irrationalibus evidenter sane patet; quare illae imaginem Dei, hae vero vestigium prae se ferre recte dicuntur. Etenim „imago in hoc differt a vestigio, quod vestigium est confusa similitudo alicuius rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei, quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant. Et ideo in angelo et homine tantum dicitur imago divinitatis et in homine secundum id, quod est in ipso nobilius. Alia autem, quae plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis" (*S. Thomas*, in 1. d. 3. q. 3. a. 1).

30. ***3. Nomina diversarum perfectionum de Deo et creaturis neque univoce, neque aequivoce, sed analogice praedicantur.*** — Iam supra (th. 12. n. 31.) explicatum est, perfectiones puras quidem proprie, perfectiones mixtas vero metaphorice sive tropice de Deo praedicari. Neque tamen nomina perfectionum purarum, cum de Deo et de creaturis proprie praedicentur, eadem prorsus ratione Deo et creaturis convenire putandum est; quod quidem iam supra (l. c.) indigitatum est, nunc autem paulo accuratius explicetur oportet. Itaque:

1) Neque nomina perfectionum purarum de Deo et creaturis univoce praedicantur. — Etenim univoca in aliqua ratione obiectiva ea sunt, de quibus non tantum una eademque ratio praedicatur, sed quibus eadem ratio eodem quoque modo convenit; sive notio univoca ea est, quae non tantum una manens de pluribus praedicatur, sed quae in his pluribus

eadem ratione invenitur; qua ratione homo de Petro, Paulo, Andrea, brutum de leone, tauro, equo univoce praedicatur. Atqui nomen vel notio entis atque aliarum perfectionum purarum de Deo et creaturis propria quidem ratione praedicantur, sed diversa prorsus ratione ipsis conveniunt. Etenim Deus et creaturae in ipsa ratione entis penitus differunt. Deus est ens a se, ipsum esse infinitum; creaturae vero sunt entia ab alio, ideoque habent esse ad essentiam suam accedens atque participatum et finitum; cum vero esse in omnibus aliis perfectionibus includatur, ipsae quoque omnes Deo et creaturis alio modo atque penitus et essentialiter diverso conveniunt; sic in Deo sapientia est ipsa essentia non solum identice, sed essentialiter et necessario, in creaturis autem sapientia ad essentiam accedit ut accidens; item in Deo sapientia realiter et necessario idem est ac potentia, cum eaedem perfectiones in creaturis realiter distinguantur. Ergo neque nomina perfectionum purarum de Deo et de creaturis univoce praedicantur. — Neque autem putandum est, notatam diversitatem solum in re haberi, in praedicatione autem abstractione esse remotam; nam nomina non solum perfectionem significant sed modum quoque, quo possidetur, adsignificant; ergo quia hic modus alius in Deo et alius in creaturis est, non eadem prorsus ratione Deo et creaturis conveniunt.

31. Quae tota explicatio *S. Thomae* est: „Impossibile est, inquit aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce . . . . omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creaturis dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem definitionis ab aliis. Puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis et a potentia et ab esse ipsius et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo describit et compre-

hendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet, quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur" (1. p. q. 13. a. 5).

32. *2) Neque tamen perfectiones purae, quemadmodum nec mixtae de Deo et creaturis per puram aequivocationem praedicantur.* — Aequivoca enim ea sunt, quae in vocibus solum, nullo autem modo in rationibus obiectivis communionem habent; cuiusmodi v. g. sunt vocabulum gallus, quod de ave et de natione, et ursus, quod vocabulum de astro et de fera dicitur. Iamvero de Deo et creaturis non solum nomina communia, sed perfectiones quoque quadantenus communes enuntiamus. *Praeterea* ex eorum, quae aequivoca sunt, uno ad cognitionem alterius vi talis praedicationis aequivocae non pervenimus. Atqui ex rebus creatis in cognitionem Dei per praedicationem eorundem nominum pervenimus. *Deinde,* si nomina de Deo et creaturis praedicata aequivoca essent, frustra ea Deo tribueremus, nihil enim ea ratione de Deo diceremus vel intelligeremus, quia aliam significationem non habent praeter eam, secundum quam de creaturis praedicantur. *Denique* „in his, quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum; sed omnino per accidens est, quod unum nomen diversis rebus attribuitur; non enim nomen impositum uni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus, quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati . . . Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus creatis praedicatur" (c. g. l. 1. c. 33).

33. *3) Nomina perfectionum purarum de Deo et creaturis praedicantur analogice analogia attributionis internae.* — Analogia praedicationis in eo consistit, quod terminus unus idemque pluribus ita tribuitur, ut ratio termino expressa diversis illis subiectis non eadem sed diversa ratione conveniat, qua ratione leo de fera et de forti robustoque homine; ridere

de homine et prato, sanum de animali et cibo etc., ens de substantia et accidente dicitur. Terminus, qui ita de diversis diverse dicitur, analogus vocatur; unde patet aliud prorsus esse terminum analogum, aliud conceptum analogum, de quo supra dictum est (th. 12. n. 2); nihil enim obstat, quominus conceptus analogus de pluribus univoce praedicetur, ut v. g. spiritus de S. Michaële, S. Gabriele etc.: et ex altera parte conceptus proprius de pluribus analogice praedicari potest, ut nigrum de corpore et de animo eiusque consiliis. Analogia autem praedicationis duplex distingui potest: Scilicet aut quod terminus significat in uno tantum subiectorum est proprie et formaliter, in aliis vero improprie; ut cum homo, cibus, color sanus dicitur, sanitas proprie et formaliter tantum in homine (analogum princeps), in ceteris (analoga secundaria) improprie tamquam in causa vel effectu vel in re simili invenitur; aut vero terminus, qui praedicatur, in omnibus quidem est formaliter, sed in uno primario et tamquam in principio (analogum princeps) et in aliis secundario et dependenter (analoga secundaria), qua ratione ens de substantia et accidente praedicatur, cum substantia et accidens in ratione entis se habeant ad invicem reipsa ut primarium et secundarium, ut principium et dependens. Cum istae diversae analogiae species diversissimis nominibus ab auctoribus diversis designentur, ea apparet aptior, qua prior analogia attributionis externae sive breviter analogia externa, altera attributionis internae sive breviter analogia interna vocatur. Iam his de notione analogiae praedicationis notatis intelligitur *primo*, nomina perfectionum mixtarum de Deo et creaturis praedicari analogia attributionis externae, de qua re supra (th. 12. n. 31.) iam satis dictum est. Intelligitur *secundo*, ens ceteraque nomina perfectionum purarum de Deo et creaturis praedicari cum analogia attributionis internae: nam esse et ceterae perfectiones in Deo inveniuntur tamquam in primo fonte atque principio, in ceteris omnibus tamquam in rivulis quasi et effectibus, qui ex primo fonte atque principio participant. Ergo

34. ***4. In Deo non sunt relationes reales ad creaturas.*** — Cum multa nomina quae de De dicuntur,

respective ad creaturas dicantur, ut omnipotens, omniscius, creator, redemptor, dominus, inter theologos quaestio disceptatur, utrum nomina illa respectiva in Deo relationem realem, an solum relationem rationis importent. Alii autem negando, alii affirmando, alii inter relationes transcendentales et praedicamentales distiguendo respondent. Haec autem theologorum diversitas non inde provenit, quod diversimode de divina perfectione sentiant, sed inde potius originem ducit, quod aliter et aliter rationem formalem relationis realis determinent. Quare haec quaestio ad naturam et perfectionem Dei cognoscendam non multum confert, neque igitur magni momenti est; quare sine dispendio longior eius tractatio praetermitti potest. Itaque haec breviter notasse sufficiet. In Deo nullum accidens neque physicum (i. e. realiter distinctum) neque metaphysicum (i. e. ratione solum distinctum, quo tamen Deus perfici concipitur) invenitur, neque ulla est in ipso sive ordinatio ad creaturas sive dependentia ab iisdem neque quidquam reale tales relationes in Deo ponunt. Si itaque relatio realis in subiecto relato unum ex his ponat, quemadmodum multi relationem realem rectius contra alios definiunt, relatio omnis realis ad creaturas a Deo prorsus aliena est. Ergo Deum relationes reales ad creaturas habere rectius negatur.

Atque hac ratione *S. Thomas* procedit. Etenim C. g. **35.** l. 2. c. 12. ad quaestionem propositam sic respondet: „Huiusmodi autem rationes, quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt;“ atque his argumentis responsum confirmat:

1) „Non enim in eo esse possunt sicut accidentia in subiecto, cum in ipso nullum sit accidens, ut ostensum est l. 1. c. 23. Nec etiam possunt esse ipsa Dei substantia; cum enim relativa sint, quae secundum esse ad aliud quodammodo se habent, ut Philosophus dicit in Praedicamentis (cap. ad aliquid) oporteret, quod Dei substantia hoc ipsum, quod est ad aliud diceretur. Quod autem hoc ipsum, quod est, ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, cum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oportet igitur quod

Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens et sic non esset per seipsum necesse, ut in primo libro ostensum est (c. 15). Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo" (l. c. n. 1).

2) „Amplius: Cuicunque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo, sicut quod Deus est Dominus vel gubernator huius rei, quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens, cuius contrarium in primo libro (c. 13.) ostensum est" (ib. n. 4).

36. 3) „Quaedam . . . relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus, quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium et huiusmodi . . . . Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae et in altero est res rationis tantum; et hoc contingit, quandocunque duc extrema non sunt unius ordinis . . . Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum et non e converso; manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum" (S. th. 1. p. q. 13. a. 7). — Atque haec sunt, quae in quaestione de relationibus Dei ad creaturas secundum rem ipsam dicenda erant; cetera, quae disputari possunt, potius modum loquendi, quam rem ipsam spectant.

Notandum solum superest, etsi relationes Dei ut creatoris et domini mundi non sint reales, sed rationis tantum, Deum tamen realiter esse creatorem et dominum mundi. Scilicet creatio et dominatio independenter a quavis nostra cognitione omnino aliquid reale dicunt; a nostra cognitione solum habent ut ad relationum instar concipiantur, cum in se sint supra omnem ordinem relationis realis elevatae.

Scholion.

Obiectiones quaedam solvuntur. — Pleraeque **37.** obiectiones, quas contra thesin adversarii opponunt, ipsa thesis explicatione et demonstratione praeclusae sunt; quare restat solum, ut potiores quaedam speciminis causa expressis verbis referantur et solvantur:

1) Multae perfectiones sibi opponuntur, ut rationale et irrationale, spirituale et materiale, aliaeque, quae diversas rerum species constituunt. Iamvero opposita in eodem esse non possunt. Ergo Deus omnes rerum perfectiones in se non continet proindeque absolute perfectus non est. — R. Perfectiones creatae multae et imprimis eae quoque, quae diversas species constituunt solum ideo sibi opponuntur, quia aut tamquam perfectiones mixtae cum imperfectione miscentur aut quia, si sunt perfectiones purae, essentiae limitibus determinatis definiuntur. Hinc alia et opposita v. g. est perfectio vitae in planta, alia in bruto, alia in homine, alia in puro spiritu creato. Sed in Deo, quippe in quo perfectiones creaturarum mixtae sunt eminenter, purae vero formaliter vel eminenter-formaliter, solum mera perfectio est sine ulla imperfectione neque eius perfectio ullis essentiae limitibus, quippe quae est ipsum esse, quacunque ratione limitatur. Ergo nulla perfectionum oppositio in ipso invenitur. Ita Deus est ipsa vita atque cuiuscunque vitae creatae perfectionem continet nullius autem imperfectionem nec proprietatem. Pariter, quia est ipsum esse, omnium rerum perfectiones quidem, nullius autem imperfectionem neque ideo proprietatem possidet.

2) Deus est ipsum esse subsistens, ideoque dicit esse tan- **38.** *tum; atqui esse tantum est infimus gradus perfectionis proindeque non dicit omnem perfectionem, sed minus est quam vivere, sapere aliaque. Ergo Deus non est absolute perfectus vel saltem ex eo, quod Deus est ipsum esse, perverse absoluta Dei perfectio deducitur. — R.* Ipsum esse subsistens, ut demonstratum est, omnem gradum et modum essendi im-

perfectionis expertem complectitur, ut vitam, sapientiam et ita porro; nulla enim potentia, qua recipiatur coarctatur: quare summum gradum perfectionis dicit. Econtra autem esse, prout ab essentia creaturarum distinguitur, in eodem recipitur et eodem coarctatur, sane minimum gradum perfectionis dicit neque perfectionem vitae, intellegentiae, sapientiae aliasque eiusmodi includit; quamvis sit actus vel ultima forma harum perfectionum. Ergo oppido destinguendum est inter esse subsistens et esse creaturarum abstractum, receptum et coarctatum. Atqui haec distinctio in obiectione facta penitus negligitur. Ergo.

39. 3) *Diversae res eo ab invicem distinguntur, quod una alterius perfectionem sive solam individualem sive etiam specificam sive etiam genericam non habet. Atqui Deus ab omnibus aliis distinctus est. Ergo rerum creatarum perfectiones non continet.* — *R. c. S. Thoma:* „Ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, discerneretur ab omni albedine existente in subiecto" (S. th. 1 p. q. 7. a. 1. ad. 3). Nimirum ea ratione, qua in obiectione dicitur, solum res creatae et contingentes ab invicem distinguuntur, quae in certis generibus et speciebus constitutae ideoque necessario finitae sunt, utpote necessario perfectionibus alterius speciei et generis carentes. Deus autem eo ab omnibus aliis rebus distinguitur, quia est ipsum esse subsistens, ideoque supra omne genus et omnem speciem elevatus atque plane extra ordinem rerum creatarum constitutus est. Quod vero hac ratione a rebus creatis distinctum est, earum perfectiones in summa simplicitate sive formaliter sive eminenter omnes continet. Atque haec sane distinctio Dei a creaturis distinctionem creaturarum ab invicem infinite quodammodo excedit.

40. 4) *Quod infinitum est, omnia, quae sunt, complectatur necesse est; iamvero multa sunt praeter Deum; ergo Deus non est infinitus.* — *R.* Quod infinitum est in summa simplicitate omnes perfectiones formaliter vel eminenter continere

debet; nequaquam autem cum omnibus, quae sunt, identicum est; imo in hac positione, praetermissis aliis absurdis, quae in ea continentur, non esset infinitum, quia multiplicem imperfectionem in se contineret. Praeterea in hac obiectione infinitum, quod in sua perfectione limite caret, cum toto vel universo, quod omnia continet, quae rationem entis habet, manifeste confunditur. Denique hoc ipsum entis infiniti perfectionem constituit, quod ab omnibus aliis rebus distinctum earumque principium est.

41. *5) Maius Deo universum est, quod praeter Deum creaturas complectitur; atqui illud quo aliquid maius invenitur, infinitum non est; ergo Deus infinitus non est.* — *R.* Haec quoque obiectio minus accurata infiniti notione innititur, ut ex declaratione supra data patet; ceterum hac observatione relicta, aliunde, quod obiicitur, absurdum esse perspicitur. Etenim *primo* Deus cum rebus creatis unum non constituit neque physicum neque logicum; quia nulla ratio neque ipsum ens de Deo et creaturis univoce praedicatur; quare comparatio in obiectione instituta absurda est. Praeterea universum, quod Deum simul et creaturas complectatur, proprie non dicit plus entitatis vel perfectionis, quam Deus solus, sed potius plura entia, quemadmodum si unus homo tantum theologiam scientia sua comprehendit, alter vero solum partem eiusdem, in duobus simul sumptis non maior vel perfectior scientia habetur, sed potius plures scientiae exstant. *Denique* universum potius magis imperfectum est, quam Deus, utpote quod imperfectiones admixtas habet; quemadmodum aurum cum metallo minus nobili mixtum minus perfectum est quam aurum purum, et vinum aqua mixtum minus bonum est, quam vinum purum.

42. *6) Denique contra analogiam praedicationis, quae circa nomina Deo et creaturis communia supra statuta est, opponi posset, admissa hac sententia iam ex creaturis nullam demonstrationem perfectionum divinarum adstrui posse, quia nomina Deo et creaturis communia, utpote analoga, terminum medium syllogismi constituere non possint.* — *R.* Nomina perfectionum purarum proprie Deo et creaturis conveniunt et cum

sint analoga analogia attributionis internae, conceptum obiectivum vere unum exhibent. Iamvero tales termini, cum nullam inferant aequivocationem, legitime prorsus in quovis syllogismo adhiberi possunt. Ergo.

Articulus quartus.

De existentia Dei metaphysica.

Thesis 15. **Essentia Dei metaphysica in eo recte reponitur, quod est ens a se sive ipsum esse subsistens.**

Declaratio.

1. ***1. Status quaestionis definitur.*** — Essentia obvio conceptu spectata, ut iam supra (th. 13. n. 1.) dictum est, illud exhibet, quod ad quaestionem, quid res sit, reponendum est. Accuratius vero per essentiam illa rei perfectio intelligitur, quae rem primo in se et in certo ordine constituit, ab omnibus aliis distinguit atque radix est, ex qua ceterae rei proprietates consequi intelliguntur. Proprietates autem hic intelliguntur eae perfectiones, sine quibus aliqua res esse non potest. Itaque essentia humana v. g. in animalitate-rationalitate consistit; ea enim homo praecise homo constituitur, ab omnibus aliis distinguitur necnon eadem radix omnium proprietatum est, quae homini conveniunt, ut risibilitatis, amoris, immortalitatis aliarumque. Considerandum porro est, distinctionem esse inter essentiam rei metaphysicam et physicam, vel essentiam rei metaphysice et physice spectari posse. „Physice spectatur, cum rei constitutiva exhibentur secundum statum, quem habent citra praecisionem mentis. Hoc modo, si de rebus subsistentibus agatur, essentia est ipsamet earundem substantia; ac propterea si composita est, ut principia physice rem constituentia iure assignantur materia et forma. Dicuntur autem propietates essentiae sic spectatae, quae reipsa ab ea distinguuntur, ab ea tamen naturali dimanatione procedunt, ut sunt facultates omnes

naturales. In metaphysica vero consideratione tamquam praedicata rei essentialia ea dumtaxat spectantur quibus primo res intelligitur constitui in suo esse, quae ratio sunt ceterorum, tametsi haec minime ab eis reipsa distinguantur. Hoc modo ex. gr. immortalitas consideratur non ut essentiale constitutivum, sed per modum proprietatis consequentis essentiam animae rationalis, quamquam nulla fingi debeat distinctio realis inter utrumque" (*Schiffini*, theol. nat. n. 457). Essentia igitur metaphysica illud est, quod definitione quidditativa per genus proximum et differentiam specificam exhibetur atque proprietatibus inde consequentibus etsi ratione solum distinctis opponitur; essentia physica est ipsa substantia, prouti accidentibus realiter distinctis opponitur.

Iam si hae rationes essentiae metaphysicae et physicae 2.
ad Deum transferantur, imprimis facile patet, essentiam physicam Dei nihil aliud esse, quam omnes Dei perfectiones, quatenus a parte rei per summam simplicitatem unum idemque sunt inter se et cum ipsa divina substantia; in Deo enim nulla est perfectionum realis distinctio, neque ullum accidens, quod ab ipsa substantia realiter distinctum sit sive reali emanatione ab ea procedat. Essentia igitur physica Dei merito dicitur esse ipsa infinita Dei perfectio, de qua in praecedente thesi disputatum est. Paulo vero impeditior est altera quaestio de essentia Dei metaphysica. Etenim cum Deus adeo supra omne genus omnemve speciem elevatus sit, ut nulla notio de ipso et creaturis quibusvis univoce praedicetur, ideo neque ulla proprie dicta definitio per genus et differentiam specificam de eo dari potest; quare de essentia Dei metaphysica nonnisi cum proportione aliqua et analogia ad creaturas sermo esse potest. Itaque cum de essentia Dei metaphysica quaeritur, ea inter perfectiones, quas in Deo ratione distinguimus, inquiritur, qua secundum nostrum concipiendi modum Deus primo constitui et ab omnibus aliis distingui intelligitur, quaeque ad radicis instar est, ex qua ceterae quasi progerminent et consequantur. Dixi quaeri de perfectione prima constitutiva, ab aliis entibus discretiva et fundamentali *secundum nostrum modum concipiendi;* nam

inter divinas perfectiones utpote non realiter sed ratione tantum distinctas ordo realis nullus est, sed solum obiectivus sive secundum nostrum concipiendi modum. Cum enim Deum propria cognitione non cognoscamus, ideo, ut supra (th. 12. n. 17. ss.) dictum est, multis conceptibus obiective diversis opus habemus, ut ad aliqualem infinitae Dei perfectionis cognitionem perveniamus; in eum porro finem, ut haec Dei notitia per diversas notiones obtenta ad normam scientificae et systematicae cognitionis redigatur, opus est, ut aliquis ordo inter illas notiones statuatur atque ex eisdem ea determinetur, quae ratione, qua dictum est, prima habeatur. Atque haec est ratio, hoc momentum praesentis quaestionis. Recte igitur hanc in rem *Cardinalis Franzelin:* „Sicut porro distinctio perfectionum Dei secundum diversas rationes necessaria est, ut defectum intensionis unius conceptus nostri extensio per conceptus plures aliquatenus suppleat, ita determinatio, quid in Deo instar essentiae declarato modo concipi debeat, conciliabit unitatem multiplicitati rationum, sub quibus Dei perfectiones cogitamus, cognitionemque nostram reddet profundiorem ac simplicitati sui obiecti magis accommodatam" (De Deo uno, Thes. 20, I. in fine).

3. ***2. Diversae theologorum sententiae recensentur.*** — Iam ad propositam quaestionem respondentes theologi eatenus consentiunt, quatenus talem perfectionem in Deo assignari posse et assignandam esse omnes statuunt: quatenus vero determinant eam perfectionem, quae ut essentia metaphysica consideranda sit, in diversas partes abeunt. Et primo quidem thomistae plures, ut *Gonetus* (Clypeus Theol. Thom., De Deo uno et trino, d. 2. a. 1. § 1) et *Billuart* (Summa S. Thomae, tom. 1. diss. 2. a. 1. § 1) essentiam Dei metaphysicam in intelligentia increata vel intellectione subsistente reponunt. Et rationem sententiae suae reddunt, quod primo intelligere est supremus gradus rerum, Deus autem in supremo gradu perfectionis constituendus est; deinde Deus eo, quod est intelligens, a corporibus, eo autem, quod est intellectio subsistens, a quavis mente creata discriminatur; denique intellectio subsistens ratio quoque cetera-

rum perfectionum est, quia intellectio subsistens necessario etiam est ipsa vita, ipsa bonitas, ipsum esse omnisque alia perfectio.

4. Alii theologi atque imprimis plures Scotistae et Nominales tamquam essentiam Dei metaphysicam infinitatem assignant, quam tamen alio et alio modo sumunt; scilicet alii infinitatem intelligunt, quae consistat in cumulo omnium perfectionum purarum, quamque extensivam appellare licet; alii autem intelligunt infinitatem, ut dicit in quavis perfectione eum supremum quasi gradum, quo fine caret, quam vocare licet intensivam; alii denique intendunt infinitatem radicalem vel eam Dei perfectionem, qua exigit possidere omnem puram perfectionem in summo gradu possibili. Et quidem, qui infinitatem formalem tamquam essentiam Dei metaphysicam assignant, rationem suae sententiae in eo esse dicunt, quod Deus praecise per talem infinitatem sive per complexum omnium perfectionum tamquam ens maximum, ut ab omnibus concipitur, plene constituatur. Qui autem in infinitate intensiva essentiam Dei metaphysicam ponunt, inde argumentantur, quod Deus non eo, quod omnes possibiles perfectiones habeat, sed eo, quod eas in summo gradu possibili vel infinite habeat, ab omnibus aliis distinguatur; variae scilicet perfectiones in creaturis quoque inveniuntur; in nulla autem creatura, sed in Deo solo in gradu summo vel infinite sunt. Qui denique in infinitate radicali essentiam Dei metaphysicam inveniunt, illud urgent, quod essentia metaphysica ut radix omnis perfectionis consideranda sit; talem autem radicem infinitatem radicalem sive essentiae esse dicunt.

5. Denique ceterorum theologorum sententia est, essentiam Dei metaphysicam in eo recte assignari, quod est ens a se sive ipsum esse subsistens; scilicet ens a se et ipsum esse subsistens non significatione, sed ad summum modo significandi vel adsignificatione differunt; utrique enim termino Deus ut per se et essentialiter existens exhibetur, dum per primum simul explicite magis causa externa per alterum magis potentia quaevis existendi excludatur. Aptior

vero fere videtur ille modus loquendi, secundum quem essentia Dei metaphysica reponitur in *esse a se*, quia in hac determinatione *esse* vel *ens* ad instar generis, *a se* autem quasi differentia specifica considerari potest atque sic quodammodo definitio exhibetur.

Iamvero haec sententia tamquam vera in praesenti thesi ea ratione statuitur, ut in 1. parte positivis argumentis, in 2. vero parte per refutationem aliarum sententiarum demonstretur.

Demonstratio.

I. p. Essentia Dei metaphysica in eo recte ponitur, quod est ens a se vel ipsum esse subsistens.

6 ***1. Haec pars corollarium est doctrinae in thesi 13. propositae.*** — Scilicet ibi ex Scriptura et Traditione ostensum est, nomen *Iahveh* tum esse nomen essentiae divinae maxime proprium, tum vero significare praecise esse a se sive ipsum esse subsistens. Iamvero nomen essentiae divinae maxime proprium sane essentiam Dei metaphysicam exhibet. Ergo essentia Dei metaphysica in eo reponenda est, quod est ens a se vel ipsum esse subsistens.

7 ***2. Probatur ex eo, quod esse a se vel ipsum esse subsistens simpliciter primum in rebus est.*** — Etenim tamquam essentia Dei metaphysica illud sane assignari debet quod simpliciter primum in rebus est. Atqui simpliciter primum in rebus est esse a se vel ipsum esse subsistens; ergo. Et confirmatur, quia sane concepta aseitate Deus concipitur, praetermissa autem aseitate sive per negationem, sive per praecisionem, Deus aufertur. Iamvero illud, quod simpliciter primum est et quo solo concepto Deus concipitur et quo non concepto saltem implicite Deus non concipitur, essentiam Dei metaphysicam constituit. Ergo essentia Dei metaphysica in aseitate vel in ipso esse subsistente posita est.

8 ***3. Ex conceptu essentiae metaphysicae.*** — Nimirum, ut supra explicatum est, triplex quasi munus es-

sentiae Dei metaphysicae distinguitur: primum est, quod Deum primo constituit in se vel in proprio entis gradu, quem obtinet; secundo Deum ab omnibus aliis, quae Deus non sunt, fundamentaliter discernit; tertio prima radix est omnium reliquarum perfectionum, quae Deo conveniunt. Atqui haec tria praestat aseitas vel ipsum esse subsistens. Ergo essentia Dei metaphysica in eo reponenda est, quod est ens a se vel ipsum esse subsistens. Argumentum clarum est, restat solum, ut minor secundum singulas partes probetur. Itaque:

1) Deus per esse a se vel ipsum esse subsistens primo in se et proprio entis gradu, quem obtinet, constitui concipitur. — Revera aseitate nihil in Deo prius concipitur, sed ipsa omnium primum est, quo Deus constituitur, ut iam ex praecedentibus argumentis constat necnon ex ipsis argumentis theologicis in prima quaestione explicatis satis clare elucet. Et sane existentia Dei non potest resultare ex alia perfectione sive re sive ratione priore, ut iam supra (thes. 12. n. 27. ss.) ostensum est. Nam omnes aliae perfectiones alicuius rei ad existentiam se habent ut potentia ad actum; ex potentia autem nunquam actus resultare potest; ergo.

2) Deus per esse a se sive ipsum esse subsistens primo 9.
et radicaliter ab omnibus aliis rebus discriminatur. — Nimirum Deus eo, quod est ipsum esse a se, praecise in ipsa ratione entis simpliciter ab omnibus aliis rebus discernitur; atqui ratio entis prima omnium est atque omnes alias perfectiones pervadit; ergo Deus per esse a se vel ipsum esse primo et radicaliter a ceteris rebus omnibus discriminatur. Revera per alias perfectiones Deus solum a certis rerum generibus differt, ut per rationem substantiae ab accidentibus. per intelligentiam a non intelligentibus, per vitam a non viventibus. Etsi praeter aseitatem aliae quoque perfectiones sint Deo omnino propriae, ut absoluta simplicitas, aeternitas, immutabilitas, his tamen non primo, sed potius tamquam modis et affectionibus suae substantiae ab aliis differt.

3) Esse a se in Deo radix omnium aliarum perfecti- 10
onum est. — Etenim per aseitatem Deus existit per se et

independenter ab omnibus aliis; atqui id, per quod solum et independenter existentia determinatur, modum quoque existendi definit; quidquid enim existit, certo modo existit. Ergo per aseitatem Deus modo sibi proprio existit sive ex aseitate tamquam ex radice vel ratione ceterae perfectiones divinae omnes necessario consequuntur. Et profecto quidem ceterae omnes perfectiones non sunt nisi determinationes quaedam τοῦ esse a se et ex eo a nobis colliguntur, ut manifestissimum est ex demonstratione infinitatis in priore thesi instituta; similiter enim ceterae perfectiones ut infra patebit, ex aseitate deducuntur. Esse a se igitur tamquam ratio a nobis concipitur, cur ceterae perfectiones in Deo insint, ipsum autem esse a se in seipso suam rationem habet, sicuti ipsa sapientia sibi ipsi ratio suae sapientiae est.

11. *4) Auctoritate confirmatur.* — Nimirum in aseitate vel in ipso esse subsistente essentiam Dei metaphysicam reponunt theologi longe plerique atque imprimis *S. Thomas:* „Cum in omni, quod est, sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu; hoc nomen *res* imponitur a quidditate sua secundum Avicennam, hoc nomen *qui est* vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius; sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua." (1. d. 8. q. 1. a. 1.)

12. *Notetur ex̄ facta demonstratione non solum elucere in determinanda essentia Dei metaphysica optime aseitatem assignari tamquam differentiam quasi specificam, sed etiam nomen communissimum entis recte ut quasi-genus poni ita, ut Deus dicatur ens a se non autem substantia vel spiritus subsistens.* — Hac scilicet ratione ex una parte tum illud exprimitur, in quo omnes creaturae cum Deo analogice conveniunt eique assimilantur tamquam primo universitatis rerum principio:

et ex altera parte per additionem differentiae quasi specificae ad hoc praecise quasi genus Deus discrimine primo et radicali et universali ab initio ab omnibus creaturis penitus secernitur. Quod quidem, si Deus diceretur esse substantia vel vivens vel spiritus a se, dici non posset; ergo. Praeterea ideo quoque aptius *esse* vel *ens* tamquam genus ponitur, quia dum omnia alia nomina *esse* aliquod contractum dicunt, nomen entis vel esse indeterminate se habet ad omnes modos essendi eosque implicite includit et ideo hoc nomen essentiae divinae, prout est a parte rei omnem perfectionem complectens, melius respondet.

Hinc recte *S. Thomas* ostendens, nomen „*Qui est*“ etiam **13.** propter eius universalitatem maxime Deo convenire, sic disserit: „Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia vel si convertantur cum ipso (ut unum, verum, bonum) tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodam modo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcunque modum determinat circa id, quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde Damascenus lib. 1. orthod. fid. c. 9. dicit, quod ‚principalius omnibus, quae de Deo dicuntur, nominibus est *qui est;* totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum.‘ Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei: sed hoc nomen *qui est,* nullum modum essendi determinat, quia se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum“ (S. th. 1. q. 13. a. 1. cf. 1. d. 8. q. 1. a. 1. et ss.).

2. p. Essentia Dei metaphysica tum in intellectione tum in infinitate inconvenienter ponitur.

14. Hac parte, ut patet, demonstratio prioris quadantenus imperfecta relicta absolvitur; iisdem vero fere ac illa, praesens demonstratio principiis innititur.

1. Essentia Dei metaphysica inconvenienter reponitur in intellectione. — Aliis rationibus praetermissis id patet:

1) Ex eo, quod intellectio est gradus contractior essendi. — Etenim essentiae metaphysicae est, rem in certo ordine constituere atque modum determinare, secundum quem esse participat. Ergo in hac sententia aut Deus non haberet totam essendi plenitudinem sed tantum intellectionem aut vero saltem a priori sive ex essentia infinita Dei perfectio in quovis genere essendi a priori demonstrari non potest.

15. *2) Ex conceptu essentiae Dei metaphysicae, ut supra explicatus est.* — Nimirum *imprimis* intellectione Deus non primo in se constituitur, quia intellectio a nobis potius ut affectio substantiae concipitur; insuper intellectio divina ex formali sua ratione essentiam tamquam obiectum suum primarium et formale supponit proindeque sub hoc respectu quoque ipsa essentia posterior est. *Praeterea* intellectione Deus neque primo ab omnibus aliis rebus discernitur, quia praeter Deum alia entia intelligentia existunt. *Denique* in intellectione divina pleraque alia attributa, ut immensitas, aeternitas aliaque fundari non intelliguntur. Etsi enim ex intellectione, ut est subsistens inferri possint reliquae perfectiones divinae atque aseitas quoque, hac tamen ratione potius ex effectu ad causam, non autem ex causa ad effectum concluditur. Essentia autem Dei non solum quacunque ratione principium logicum est cognoscendi cetera attributa, sed est principium metaphysicum ceterorum attributorum, ex quo haec a priori deduci possunt. Atque illud imprimis notandum est, in hac sententia non ex intellectione qua tali, sed eo, quod subsistens est, ceteras Dei perfectiones deduci posse. Non igitur intelligitur, ad quid intellectio in tota quaestione afferatur.

3) Ad hominem probatur contra defensores huius sen- **16.**
tentiae ex S. Thoma. — Etenim cum illi auctores in omnibus S. Thomam sequi profiteantur, hac in re manifeste contra eius mentem procedunt. S. Thomas enim manifestissime multoties intellectionem divinam considerat tamquam aliquid ab essentia divina virtualiter distinctum et eam consequens, ut v. g.: „Essentia divina est principium actuum divinorum; licet essentia sub ratione essentiae non dicat principium actus, qui est operatio, sed qui est esse. Sed cum in essentia sit considerare diversa attributa, quae sunt realiter unum in ipsa, ratione tamen distincta; actus refertur ad essentiam secundum hoc attributum vel secundum illud, quod exigit conditio actus: sicut intelligere est ab essentia divina, in quantum ipsa est intellectus; et res volitae, quae possunt esse vel non esse, producuntur ab essentia, in quantum ipsa est voluntas" (1. d. 6. q. 1. a. 3). Quibus verbis vel ipse intellectus ut attributum ab essentia distinctum designatur.

Frustra autem adversarii rationem suae sententiae in **17.**
eo inveniunt, quod intelligere supremus gradus essendi est. Etenim hoc de rebus creatis quidem non autem simpliciter et absolute valet. Scilicet altius est ipsum esse vel a se esse, quia hoc supra omnem speciem et genus et omnem ordinem creatum elevatum est et quasvis perfectiones complectitur. Ad rem *S. Thomas:* „Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse praehabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur de div. nom. c. 5. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae, sic manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem § 3 dicit, quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus" (S. th. 1. 2. q. 2. a. 5. ad 2).

2. Neque in infinitate quacunque ratione **18.**
sumpta essentia Dei metaphysica apte reponitur.

— Cum infinitatem, quae ad essentiae metaphysicae instar in Deo sit, alii aliter accipiant, ut supra dictum est, ostendendum est seorsim, neque infinitatem extensivam, neque infinitatem intensivam, neque radicalem convenienter tamquam essentiam metaphysicam assignari. Itaque

1) Probatur quoad infinitatem extensivam. — Etenim *primo* haec infinitas extensiva sive cumulus omnium perfectionum potius essentiam Dei physicam constituit, quam metaphysicam: secundum nostrum modum concipiendi autem, quamvis non secundum rem distinctio est inter essentiam Dei physicam et metaphysicam; ergo. *Deinde* si complexus omnium perfectionum constituat essentiam Dei metaphysicam, iam nullae perfectiones restant, quae ad instar proprietatum ex essentia consequantur; iam vero nulla essentia metaphysica concipitur, quae non suas habeat proprietates; ergo. Et sane in ipso quoque Deo plures perfectiones tamquam substantiae vel essentiae divinae modos atque affectiones concipimus. Apposite *I. Damascenus:* „Si bonum, si iustum, si sapiens, si quidquam tandem aliud dixeris, non naturam dicis Dei, sed quae circa naturam“ (de orthod. fid. l. 1. c. 4. cf. *S. Augustinus* de Trinit. l. 5. c. 6).

Frustra autem in favorem huius sententiae opponitur. Deum per essentiam metaphysicam eum esse, quo nihil maius cogitari potest; etenim sufficit sane, si Deus talis est formaliter per essentiam physicam, radicaliter vero per essentiam metaphysicam.

19. 2) *Quoad infinitatem intensivam.* — Videlicet haec infinitas intensiva sive illimitatio singularum perfectionum manifeste non est primum in Deo nec radix aliarum perfectionum, sed potius tamquam modus vel affectio perfectionum divinarum consideratur. Ergo.

Neque iuvat quidquam hanc sententiam, quod infinitate intensiva Deus ab omnibus aliis distinguitur. Hoc enim non sufficit ad essentiam metaphysicam constituendam; insuper requiritur, ut primum sit constituens, primum distinctivum et radix ceterarum perfectionum; secus enim v. g. immortalitas,

quippe qua entia spiritualia ab aliis discernuntur, tamquam essentia metaphysica illorum consideranda esset.

3) Quoad infinitatem radicalem. — Nimirum in hac **20.** sententia quaestio, de qua agitur, non explicatur. Etenim essentiam Dei metaphysicam esse infinitatem radicalem sive eam rationem, quae ceterarum perfectionum earumque infinitatis radix est, vere quidem dicitur, at non sufficit, quia insuper declarare oportet, quaenam illa ratio sit, quae in Deo tamquam prima atque radix ceterarum perfectionum considerauda sit. Talis vero ratio in eo solum invenitur, quod Deus est ens a se vel ipsum esse. Praeterea autem si cum aliquibus Scotistis infinitas illa radicalis ita sumatur, ut ex ea tamquam ex radice cum aliis perfectionibus etiam existentia formaliter distincta consequi concipiatur, falsum et contradictorium statuitur; nam essentia et existentia in Deo formaliter non distinguuntur, ut supra (th. 13. n. 24 ss.) demonstratum est; et imprimis ex essentia divina quidquam actuale consequi nequit, nisi ipsa essentia ut actualis praeintelligatur.

Scholion.

Obiectiones reliquae solvuntur. — Una vel altera **21.** solum obiectio superest, quae aliqua enodatione indigeat. Itaque:

1). Essentia metaphysica est ratio, quae rem non tantum ab aliis rebus, sed a suis proprietatibus quoque distinguit; atqui aseitas vel esse subsistens tum essentiae tum proprietatibus divinis convenit; ergo. — R. d. mai. Essentia metaphysica a proprietatibus suis necessario distinguitur distinctione rationis completa *n.* incompleta *c.*; *d. min.* aseitas convenit essentiae *c.* attributis *sbd.:* ita ut formaliter adaequate cum eis identificetur *n.* formaliter inadaequate *c.*; *n.* consequens et consequentiam.

Etenim eadem fere distinctio est inter aseitatem divinam et ceteras perfectiones, ac ea, quae inter ens abstractissimum eiusque proprietates transcendentales unum, verum, bonum intercedit: Aseitas solum implicite vel inadaequate illas rationes

continet, quas ceterae perfectiones expresse exhibent; atque haec distinctio sufficit, ut aseitas tamquam essentia metaphysica, ceterae vero perfectiones tamquam proprietates ex ea consequentes considerentur. Apposite *Schiffini*: „Sicut igitur ratio entis est de formali conceptu unitatis, veritatis, et bonitatis; ita constitutivum quasi metaphysicum divinae naturae est de formali conceptu proprietatum quarumcunque divinarum: quemadmodum ex entitate prout huiusmodi inferimus quasi a priori entitatem unam, veram, et bonam; ita ex eo, quod Deus sit ipsum esse per essentiam, quasi a priori etiam colligimus, eum per essentiam esse infinitum, esse aeternum, esse immensum et ita porro" (Theol. nat. n. 459. obi. III.).

22. 2) *Per ens a se solum exprimitur, unde Deus sit sive ratio eius existentiae; essentia autem debet exhibere, quid Deus sit; ergo essentia Dei metaphysica non convenienter in eo ponitur, quod est ens a se.* — *R.* Aseitas est perfectio summa ideoque non solum unde Deus sit, sed etiam quid sit exhibet; eo ipso enim, quod Deus ipse suae existentiae ratio est vel vi essentiae suae existit, Deus etiam tamquam ipsum esse subsistens vel irreceptum concipitur; ex qua notione deinde omnes aliae perfectiones deducuntur. Igitur *esse a se* et *esse subsistens* sive *esse irreceptum*, ut iam supra dictum est (n. 5.) notiones formaliter identicae sunt et solum adsignificatione vel modo significandi differunt. Quare nihil refert, quaenam ad exprimendam essentiam Dei metaphysicam praeferatur.

Corollarium.

23. ***1. Absurda est eorum opinio, qui ens absolutum, quod est Deus, cum ente transcendentali confundunt.*** — Terminus *esse* dupliciter vel tripliciter dicitur: *primo* significat esse essentiae universale et designare potest quamcunque realitatem sive possibilem sive actualem, quia nihil dicit praeter oppositionem ad merum nihilum; atque in hoc casu magis in forma participii usurpatur,

ut cum dicitur: lapis est ens, leo est ens, Petrus est ens et ita porro. *Secundo* significat esse existentiae universale et designare potest quamcunque realitatem actu existentem, quia nihil dicit praeter oppositionem ad non existentiam, atque tunc magis forma verbi adhibetur, ut cum dicitur: lapis existit, leo existit, Petrus existit et ita porro. Esse utroque hoc modo imprimis vero primo sumptum dicitur ens universalissimum sive abstractissimum vel transcendentale. *Tertio*, imprimis si additur *a se* (ens a se) vel *ipsum* (ipsum esse). habet significationem toto coelo a priore distantem; scilicet significat, ut ex superioribus iam constat, ens absolutum vel Deum. Notionem entis transcendentalis immediate ex creaturis abstrahimus in earum perceptione ea omnia relinquendo, quibus ad certum genus, certam speciem aliasque proprietates determinantur et contrahuntur, ita ut nihil nisi mera oppositio ad nihilum vel non-esse remaneat; quare haec notio directe et immediate illud nobis exhibet. quod in creaturis est, ideoque sub hoc respectu propria esse videtur. Ad notionem autem entis a se vel entis, quod est ipsum esse, pervenimus concludendo ex creaturis ad primum earum principium efficiens, exemplare, finale; quare hic conceptus non proprius sed analogus est. Hinc iam obvia significatione et ipsa origine notiones entis transcendentalis et entis absoluti penitus differunt. Nihilominus plures ad hoc discrimen non attendentes utramque notionem confuderunt. Imprimis, ut iam supra (in 1. quaestione) dictum est, Eunomiani et ontologi hac confusione ad suos errores circa naturalem Dei cognitionem pervenerunt. Praeterea Pantheismi quoque dogma fundamentale est, ens absolutum et ens transcendentale esse unum idemque; est sane, cum ens transcendentale sit idem per essentiam rei cuilibet, omnino logice Pantheismus consequitur, si ens transcendentale cum ente absoluto identicum esse ponitur. Denique eadem confusione recentiores quidam scriptores laborarunt, qui *S. Thomae* ceterisque veteribus theologis exprobrarunt, quod docentes Deum esse ipsum esse Pantheismo ianuam aperuerint. Quae cum ita sint, operae sane pretium est, ingentia et fundamentalia inter utramque

notionem discrimina iam passim indigitata uno conspectu accuratius exhibere; qua ratione evidenter patebit, praecise illa veterum theologorum doctrina Pantheismum validissime profligari omneque ei fundamentum penitus subtrahi. Itaque

24. *1) Qui pro eodem habent ens transcendentale et ens absolutum, id, quod est indeterminatum privative sive maxime indeterminatum et maxime determinabile, cum illo confundunt, quod est indeterminatum negative sive maxime determinatum et nullatenus determinabile.* — Quem defectum *S. Thomas* errorem illum egregie refutans c. g. l. 1. c. 26. sic notat: „Quia id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt, divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium: non considerantes, quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur; non enim animal esse potest sine rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est; nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset, et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura, et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis“ (n. 6).

25. Nimirum ens transcendentale sive ens indeterminatum privative tantum negationem non-entis dicit ideoque comprehensio eius minima est atque extensio adeo maxima, ut idem per essentiam sit rei cuilibet. Hinc communissimum et universalissimum est atque de omnibus, quaecunque non sunt nihil, praedicatur. Item sine ulla determinatione est, sive ad genus, sive ad speciem sive ad individualitatem, verum ad haec omnia additione sive potius expressiore conceptione determinari potest. Denique consequenter abstractissimum est ideoque qua tale in solo ordine logico sive in sola mente invenitur. — Ex opposito Deus i. e. ens absolutum sive ens indeterminatum negative plenitudinem τοῦ esse dicit ideoque eius comprehensio maxima est et extensio minima adeo, ut penitus a qualibet

alia re discriminetur. Hinc singularissimum est atque maxime individuum neque ulla ratione plurium praedicatum commune esse potest. Item quia omnem perfectionem possibilem in se comprehendit, maxime determinatum est adeo, ut omnis determinabilitas per additionem ulterioris perfectionis ei plane repugnet: actus purus est. Denique nullo modo in solo ordine logico sive in sola mente est, sed qua tale metaphysice necessario in ordine existentiae est. — Itaque infinitum est discrimen inter ens indeterminatum privative et ens indeterminatum negative; ergo absurde ens absolutum cum ente transcendentali confunditur.

26. 2) *Praeterea iidem ens logice simplicissimum cum ente ontologice simplicissimo confundunt.* — Hanc quoque confusionem iam *S. Thomas* notavit: „Tertium, quod eos in hunc errorem inducit, est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitae simplicitatis est, aestimaverunt illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum, quae sunt in nobis, Deum esse quasi simplicissimum, non enim est in infinitum procedere in compositione eorum, quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum deficit ratio, cum non attenderunt, id quod in nobis simplicissimum reperitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfecte subsistenti“ (ib.).

27. Etenim ens transcendentale est simplex simplicitate logica. Haec autem consistit in exclusione pluralitatis notarum conceptus, quod aliquod obiectum cogitamus, atque id efficit, ut ulterior resolutio conceptus impossibilis sit. Tali igitur notione simplici obiectum maxime indeterminate et imperfecte exhibetur, quia unam tantum rationem dicit obiecti, quod pluribus rationibus aequivalet vel etiam in se realiter compositum est. Proinde simplicitas logica est quidem simplicitas rationis apprehensae de obiecto, nullatenus vero simplicitas ipsius obiecti. Quare si analysi adhibita notiones compositas resolvimus, ens transcendentale est ultimus terminus ad quem pervenimus, si vero synthesi adhibita notiones componimus, est primum et terminus a quo procedimus. — Ex opposito autem Deus sive ens absolutum est simplicissi-

mum simplicitate ontologica, ut infra ex professo ostendetur. Simplicitas autem ontologica non est affectio cognitionis vel notionis, sed est perfectio rei realis, atque in ente absoluto eam realem rationem dicit, qua non solum compositio quaevis, sed etiam compositionis cuiusvis possibilitas penitus excluditur. Quare ens ontologice simplicissimum necessario est singularissimum, quia nihil cum aliis commune habere potest; est etiam perfectissimum, quia plenitudo entis est ideoque innumeris notionibus obiective diversis non exhauritur. — Itaque infinito discrimine ens simplicissimum ontologice distat ab ente simplicissimo logice. Ergo etiam ex hoc capite ens absolutum absurdissime cum ente transcendentali confunditur.

28. 3) *Item confunditur id, quod est primum in universalitate, cum eo, quod est primum in causalitate.* — Nimirum ens transcendentale, quia est ultimus terminus ad quem resolutionis et primus terminus a quo compositionis notionum, est primum in universalitate. Quare potentiam passivam indefinitam habere recte concipitur vel per additionem differentiarum diversarum omnia fieri potest; ideoque in se abstractissimum et imperfectissimum est. — Econtra ens absolutum est primum in causalitate; quare perfectiones omnium creaturarum in se vel formaliter vel eminenter continet atque purus actus perfectissimus atque realissimus est. Hinc entis plenitudo est atque nihil fieri potest; sed quidquid est, necessario est, et necessario est, quidquid esse potest. Quo pertinent haec *S. Thomae:* „Id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse, quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem, quod habet possibile esse, habet causam. Deus autem est per se necesse esse, nullo igitur modo est possibile esse; nihil igitur potentiae in sua substantia invenitur“ (C. g. l. 1. c. 16. n. 3). Et haec quoque: „Unum quodque agit, secundum quod est actu: quod igitur non est totum actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens; agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus“ (ib. n. 4). Aliis verbis:

Quod non est totus actus v. g. subsistens intellectio, agit non per essentiam suam, sed per aliquod accidens; quod autem agit per accidens aliquod, motum ab alio agit; quod vero agit motum ab alio, non est primum agens. Ens absolutum autem primum agens est, motor immobilis proindeque nulla in eo potentia passiva est. — Ergo cum ens primum in universalitate et ens primum in causalitate quam maxime et toto ordine differant, iterum ens absolutum et ens transcendentale absurdissime confunduntur.

4) Confunditur id, quod est in omnibus rebus per omni- **29.** *praesentiam vel ut causa earum, cum eo, quod cum omnibus identificatur.* — „Quartum etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus esse: non intelligentes, quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore, et nautam in navi" (*S. Thomas*, ibid. l. 1. c. 26. n. 6). Sane ens transcendentale in omnibus rebus est, quia cum omnibus rebus identicum est; ens vero absolutum in omnibus rebus est per omnipraesentiam suam atque ut eas conservans necnon cum iisdem concurrens. Atqui maxime diversum est id, quod rebus praesens earumque causa est, ab illo quod cum iisdem realiter idem est, cum nemo sibimet ipsi praesens nec suimet ipsius causa esse possit. Ergo iterum absurda est entis transcendentalis cum ente absoluto confusio.

In hac entis absoluti et entis transcendentalis confusione **30.** magnam partem consistit philosophia pantheistica a *Schelling* et *Hegel* propugnata; atque quodvis systema pantheisticum illam implicat. Quare evidenti illa distinctione statuta et vindicata universus Pantheismus in fundamento suo dirutus est.

2. Absurda est ea aseitatis divinae explicatio, secundum quam Deus est causa efficiens sui ipsius. — Qua ratione aseitas Dei intelligenda sit, ex omnibus, quae hucusque disputata sunt, abunde constat. Deus est ens a se *primo* negative i. e. non est productus ab alia causa ideoque omnem dependentiam a quocunque ente diverso prorsus excludit; est ens a se *secundo* positive, quatenus

ipse sibi ratio existendi est sive vi essentiae suae existit sive ipsum esse est; est igitur *tertio* ens a se formaliter, non vero efficienter i. e. formaliter per ipsam suam essentiam existit, sicuti homo formaliter per suam essentiam homo est; non vero semetipsum producit vel actuat. Atque haec est communis in ecclesia inde ab antiquitate aseitatis divinae intelligentia.

31. Verum, quod considerantis mentem admiratione non percellere nequit, contra hunc divinae aseitatis conceptum, certissimum atque clarissimum tamquam foecundam radicem multiplicis erroris et calamitatis recentiore tempore bellum movit *Dr. Herman Schell* eique alium aseitatis conceptum, quem aseitatem positivam appellat, opposuit atque hunc tamquam lapidem lydium scientiae theologicae necnon uberem multiplicis progressus fontem venditavit atque praedicavit. Positiva vero ista aseitas in eo consistit, quod Deus est causa sui efficiens, semetipsum actuat vel causat, essentia eius et existentia obiectum et effectus sunt infinitae activitatis divinae, intellectionis scilicet et amoris (cf. Katholische Dogmatik 1. B. S. 240 ff. et Die göttliche Wahrheit des Christenthums passim innumeris fere locis).

32. Hic conceptus divinae essentiae vel haec de divina aseitate doctrina absolute nova non est: quippe quam in antiquitate Neoplatonici tum gentiles tum aliqui christiani professi sunt, ut *Plotinus, Iamblichus, Synesius, necnon Firmilianus Lactantius.* SS. Patres autem et deinceps theologi scholae uno ore hanc sententiam ut penitus absurdam reiecerunt. Recentiore vero tempore philosophi germani pantheismo faventes errorem Neoplatonicorum renovarunt, imo auxerunt eo, quod docuerunt, absolutum pantheisticum i. e. universum semetipsum continuo ponere, producere, parere atque evolvere. Hinc ille conceptus positivae aseitatis originem suam ducere videtur; reiecto ipso Pantheismo i. e. identitate Dei cum universo, fundamentalis tamen eius idea i. e. idea entis absoluti semetipsum ponentis, producentis, parientis, evolventis, retenta atque vero Deo male sane applicata est. Quod tentamen vanum et periculo plenum conciliandi philosophiam recentiorem cum revelatione prius inter

alios iam *Günther* (cf. *Kleutgen*, Philos. d. Vorzeit 2^2. B. S. 756) instituit atque *Schell* deinde renovavit. Atque haec illius doctrinae origo esse videtur. — Iamvero haec doctrina proposita tamquam fundamentalis veritas, per quam multa problemata theologica facilem solutionem habeant, atque tamquam fons multiplicis progressus in scientia theologica, undequaque penitus absurda est, ut ex doctrina hucusque proposita continuo et evidenter elucet. Itaque

33. *1) Haec doctrina cum certissima doctrina pugnat, secundum quam Deus est actus purus atque ipsum esse.* — Etenim quod actuatur, efficitur, producitur vel cuius essentia et existentia obiectum et effectus operationis sunt, in eo potentia actum, non esse τὸ esse praecedit; secus enim nullo vero sensu de actuatione, productione, efficientia sermo esse potest; scilicet quaevis eiusmodi loquendi ratio in quovis sermone tum philosophico tum vulgari transitum significat vel translationem ex non-esse ad esse, ex potentia ad actum. Atqui Deus teste S. Scriptura, teste Traditione atque teste ipsa ratione est ipsum esse et actus purissimus, in quo nullum non-esse, nulla potentia atque ne umbra quidem eorum cogitari potest. Ergo illa aseitatis divinae explicatio cum certissima S. Scripturae, Traditionis et ipsius rationis doctrina evidenter pugnat. — Neque contra dici potest, Deum esse actum purissimum, quatenus actuat semetipsum, et potentiam solum, quatenus actuatur; hoc enim ipsum, sc. quod idem ens sub eodem respectu i. e. relate ad existentiam simul in actu et in potentia sit, manifeste contradictorium est; quare:

34. *2) Eadem sententia manifeste cum principio causalitatis, imo cum principio contradictionis pugnat.* — Nimirum secundum principium causalitatis, quod metaphysicum est, nihil ideoque nec ipse Deus causa efficiens suimetipsius vel propriae existentiae substantialis esse potest. Etenim si Deus semetipsum actuat, efficit, producit, pro eodem momento tamquam existens et tamquam non-existens concipitur; et quidem concipitur ut non-existens, quia secus de actuatione, effectione, productione eiusdem sermo esse non potest; concipitur vero etiam necessario ut existens, quia quod non exi-

stit, sane nec operari potest vel operatio sequitur esse. Ergo in hac sententia simul cum principio causalitatis principium contradictionis e medio tollitur.

35. *3) Item eadem sententia ut aperte falsa a SS. Patribus traducitur.* — In re aperta pauca quaedam testimonia sufficiunt. Itaque *Chrysostomus* v. g. declarat: „Deum sine initio esse et ingenitum et aeternum scio, modum autem nescio. Neque enim ratiocinationibus sciri potest modus, quo sit substantia, quae neque a seipsa neque ab alio esse accepit" (Hom. 1. de incompreh. Dei natura n. 3). Et *S. Augustinus:* „Qui putat, inquit, eius esse potentiae Deum, ut seipsum ipse genuerit, eo plus errat, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis nec corporalis creatura, nulla enim omnino res est, quae seipsam gignat, ut sit" (De Trin. l. 1. c. 1. n. 1). Et alibi nihil hac doctrina insanius esse dicit (l. 7. c. 1. n. 1. 2). Similiter *S. Bernardus:* „Quid est Deus? Principium, et hoc ipse de se responsum dedit (Ioh. 8, 25). Multa in rebus dicuntur principia, sed respectu posteriorum. Alioquin si ad aliquid praecedens respicias, ipsum potius principium dabis. Quamobrem si quaeras verum simplexque principium, invenias oportet, quod principium non habuerit. Ex quo universum coepit, ipsum profecto minime coepit. Nam si coepit, aliunde coeperit necesse est. A se enim coepit nihil. Nisi forte quis putaverit, quod non erat, dare sibi potuisse, ut esse inciperet; aut fuisse aliquid antequam esset. Quod utrumque, quia ratio non consentit, constat nihil sibimet exstitisse principium" (De consid. l. 5. c. 6. n. 13). Cf. *Gregorius Naz.*, or. 20. n. 7.; *Basilius,* C. Eunom. l. 1. n. 15.; *Epiphanius,* Haer. l. 3. haer. 76. c. 3; *Hieronymus,* in Eph. 3, 14.

36. *4) Item eadem doctrina cum unanimi theologorum scholae consensu pugnat.* — Omnes enim aseitatem Dei ea ratione concipiunt, qua Deus intelligitur esse ens a se formaliter; et quotquot aseitatem illam efficientiae mentione dignam iudicant, eandem expressis verbis reiiciunt. Ita v. g. *S. Anselmus:* „Licet summa substantia (divina) non sit per aliquid efficiens aut ex aliqua materia nec aliquibus adiuta sit causis

ut ad esse perduceretur, nullatenus tamen est per nihil aut ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est, quidquid est. Quomodo ergo tandem esse intelligenda est per se et ex se, si nec ipsa se fecit nec ipsa sibi materia exstitit nec ipsa se quolibet modo, ut, quod non erat, esset, adiuvit, nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur, quia lux lucet vel lucens est per seipsam et ex seipsa. Quemadmodum enim esse habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem (in Deo) essentia, esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe ens, i. e. summe existens sive summe subsistens non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens" (Monol. c. 6). Pariter *S. Thomas:* „Impossibile est quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum" (S. th. 1. p. q. 3. a. 4). Et *Gillius*, unus ex praestantioribus theologis scholasticis post Concilium Tridentinum florentibus hac ratione de re nostra disserit: „Deus non est a se causaliter ullo genere causalitatis. Nam nihil potest esse sibi causa essendi; omnis quippe causa est prior causato, at idem seipso prius et posterius esse repugnat. Cum igitur in Deo nihil fingi possit prius eius existentia, fieri nequit, ut ipse sibi sit causa essendi. Cum enim existit, iam est et non eget causalitate; ut autem seipsum causaret, existentia opus erat; omnis causalitatis fundamentum est existentia; nam ipsa quoque causa finalis, nisi saltem intentionaliter praeexistat, non potest allicere efficiens ad operandum propter ipsam. Itaque repugnat Deum esse a se in omni genere causae, quoniam omnis causa habet prioritatem respectu effectus" (De essentia atque unitate Dei, l. 2. tract. 1. c. 3. n. 5). Similiter multi alii iudicium ferunt, ut v. g. *Thomassinus*, qui de illa Neoplatonicorum sententia agens declarat, divinitatem cogitari non posse neque ut semetipsam producentem neque ut productam; quare hac in re theologis prae oculis versari debere, se non philosophos gentiles, sed theologos christianos esse, ad quorum decus et honorem pertinet, ut cum sobrietate de altissima divinitate philosophentur (De

Trin. c. 9. n. 6). Cf. *Hugo a S. Vict.*, sent. tract. 1. c. 11.; *Petrus Lombardus*, sent. l. 1. d. 5. n. 2.; *Aegidius Romanus*, Quodlibet. a principio; *Henricus Gandav.*, Summa a. 21. q. 5.

37. *5) Denique eadem sententia directe pugnat cum definitionibus ecclesiasticis.* — Etenim in eadem dicendum est et reipsa dicitur, essentiam vel naturam divinam procedere; quia res, quae actuatur, producitur, efficitur, a sua causa, quaecunque haec est, procedit. Atqui *concilium Lateranense* IV. in capite 2. sollemniter hanc fidem profitetur, essentiam divinam in oppositione ad personas divinas in divinitate trium personarum nullatenus procedere: „Et illa res (essentia divina) non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura."

38. Praeterea in eadem sententia dicendum est et dicitur, tres personas divinas esse factas, quod enim terminus actuationis, productionis, efficientiae est, proprio sensu factum dicitur. Atqui hoc dupliciter cum fide catholica pugnat: quia secundum hanc *primo* nulla persona divina facta est et *secundo* Deus Pater neque genitus est neque procedit. Quod utrumque in variis documentis ecclesiasticis continetur atque in symbolo, quod *Athanasianum* dicitur, sollemniter profitemur: „Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus; Spiritus Sanctus a Patre et Filio; non factus nec creatus nec genitus, sed procedens". Ergo opinio, de qua agitur, reipsa non una ratione cum fide catholica pugnat.

39. Hinc manifestum est, quam vane, imo quam absurde in defensionem huius opinionis ad fidem SS. Trinitatis provocetur. Etenim praeterquam quod hoc dogma fidei mysterium stricte dictum est ideoque naturali ratione inveniri non potest: tantum abest, ut hoc mysterio absurda illa opinio fulciatur, ut potius hac sententia illud dogma penitus subvertatur. Quod cum ex iis, quae supra explicata sunt, manifestum sit, enucleatius tamen ex aliis praeterea capitibus in tractatu de SS. Trinitate ostendetur. Atque haec de illa opinione hoc

loco dixisse sufficiat; quae enim in gratiam eiusdem rationes afferuntur, plane futiles sunt, multiplici confusione innituntur, et ex superiore tractatione sine negotio solvuntur. Cf. Zeitschrift für kath. Theologie, Ihrg. 1894 p. 693 ss.; Ihrg. 1897 p. 665 ss.; *Chr. Pesch,* Theolog. Zeitfragen I. p. 133. ss.; *Janssens,* De Deo uno I. p. 229 ss.

Quaestio tertia.

De attributis Dei negativis.

Articulus primus.

De simplicitate divina.

Thesis 16. **Deus ita absolute simplex est, ut quamvis compositionem tum physicam tum metaphysicam penitus excludat.**

Declaratio.

1. Notio et divisio attributorum. — Cum terminus *attributum* aliter ab aliis adhibeatur, hic tamen ea sola ratione usurpatur, ut quasvis perfectiones divinas significet, quae essentiam divinam aseitate constitutam tamquam proprietates vel affectiones consequi a nobis concipiuntur. Attributa vero sic accepta varie dividuntur: 1.

1) Prima divisio est in attributa negativa et affirmativa. — *Negativa* ea sunt, quae formali sua ratione imperfectiones creaturarum negant atque a Deo removent; unde haec fere a theologis enumerantur; infinitus, simplex, unus, immutabilis, aeternus, immensus, invisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis. *Affirmativa* vero attributa ea sunt, quae formali sua ratione perfectionem positivam significant atque Deo tribuunt; quare haec referuntur: verum, bonum; vivens, spiritualis; intelligens vel intellectus, volens vel voluntas; potens vel potentia. Patet autem hanc divisionem divinorum attributorum intime cohaerere cum duplici vel triplici via, qua, ut supra (th. 12. n. 9.) dictum est, Deum divinasque

perfectiones per negationes et affirmationes cognoscimus, ideoque ex formali ratione divinarum perfectionum, ut a nobis cognoscuntur, principium suum habere; quare recentiores quidam theologi, qui hanc divisionem tamquam superficialem, utpote ex sola forma grammatica repetitam, reiecerunt, id vituperarunt, quod non intellexerunt.

2. 2) *Altera divisio est in attributa absoluta et relativa.* — Nomine autem attributorum relativorum non intelligimus relationes reales ad intra subsistentes, quibus personae divinae constituuntur; harum enim consideratio ad alterum tractatum spectat. In praesenti igitur attributa *absoluta* ea dicuntur, quae perfectionem divinam dicunt absque adsignificatione termini ad extra; attributa vero *relativa* ea sunt, quae terminum externum adsignificant. In ambitu igitur attributorum absolutorum continentur bonitas, veritas, intelligentia, amor immutabilitas aliaque. Ad attributa vero relativa revocantur: omnipotens, creator, gubernator, redemptor, misericors atque ita porro.

Animadvertendum autem est, attributa relativa esse in triplici differentia: alia enim prorsus necessaria sunt ideoque Deo ab aeterno conveniunt, ut omnipotentia, scientia possibilium; alia absolute contingentia sunt, hypothetice autem necessaria atque terminum externum adsignificant temporalem ea tamen ratione, ut denominatio perfectionis Deo ab aeterno conveniat; quale attributum v. g. scientia visionis est; denique alia item absolute contingentia sunt atque terminum temporalem ea ratione adsignificant, ut ipsa denominatio in tempore incipiat. Recte autem notat *Cardinalis Franzelin,* ne falsa rei consideratio creetur, in attributis secundo et tertio loco commemoratis duo spectanda esse: „Unum est perfectio in Deo, quae est sane necessaria et aeterna; alterum est terminus externus non necessarius et temporaneus, ex quo sumitur denominatio, sed qui non est perfectio in Deo. Dum ergo Deus dicitur creator, dominus, provisor, sanctificator, fundamentum harum denominationum consideratum in Deo est perfectio necessaria et aeterna intellectus, voluntatis, potentiae; quod autem extra Deum est creatum, subditum, directum, sanctificatum non

addit Deo perfectionem, licet ex eo desumantur illae denominationes" (Thesis 21. n. 2).

3) Iterum attributa divina dividuntur in transcendentalia et categorica sive praedicamentalia. — *Categorica* eas in Deo perfectiones designant, quae, ut in creaturis participatae sunt, intra certas categorias vel praedicamenta restringuntur, ut sapientia, voluntas, aliaque. *Transcendentalia* vero sive transcendentia ea sunt, quae in creaturis participata categorias transcendunt vel in omni praedicamento inveniuntur, ut sunt bonitas, veritas, unitas. 3.

4) Item ex una parte attributa divina quiescentia, ex altera actuosa discernuntur. — Quae divisio facile intelligitur, cum ex ipso nomine priora esse divinum, posteriora operationem respicere pateat. Itaque ad priora spectant bonitas, veritas, aeternitas et ita porro, ad posteriora vero intellectus, voluntas, omnipotentia, providentia aliaque.

5) Denique ultimo attributa divina in physica et moralia dividuntur. — Ut ex ipso nomine manifestum est, illa perfectiones physicas v. g. potentiam, haec perfectiones morales designant, sive tales, quae voluntatem recte secundum normam sibi praestitutam agentem afficiunt, qualia attributa sunt: iustitia, misericordia, sanctitas. 4.

Cum divisionibus hucusque recensitis, aliae quaedam, quae nonnunquam exhibentur, fere coincidunt. Quae enim ab aliquibus assignatur divisio in attributa *incommunicabilia* et *communicabilia*, fere coincidit cum divisione supra allata, qua attributa divina in positiva et negativa dividuntur; positiva scilicit aliquam in creaturis adumbrationem habent, ut bonitas; negativa autem de creaturis vel absolute non vel minus vere et proprie praedicantur, ut immutabilitas et immensitas. — Item, quae praeterea circumfertur divisio in attributa Dei *ut est ens a se* et attributa Dei *ut est causa absoluta*, cum ea fere coincidit, qua supra attributa divina in absoluta et relativa divisa sunt.

6) Denique notanda est divisio in proprietates (absolutas) et in attributa proprie dicta. — Etenim ex attributis 5

divinis hucusque recensitis, per analogiam ad creaturas alia ut transcendentia et negativa v. g. bonitas et simplicitas potius ut modi vel rationes ipsius esse vel essentiae divinae, alia, ut categorica imprimis, v. g. intellectus, voluntas, potentia, magis ut quodammodo ad essentiam accedentia considerantur. Quare haec posteriora, quae in creaturis accidentia sunt, non sine fundamento *attributa proprie dicta*, priora vero, quae in creaturis quoque cum essentia identificatur, *proprietates* (absolutae presse dictae) vocantur. — Hinc, ut ordo et nexus logicus magis observentur, in sequenti tractatione prius proprietates presse dictae explicabuntur.

6. ***2. Divisio praesentis quaestionis.*** — Iam praetermissa speciali quaestione initio indicata de attributis Dei in genere, non autem ipsa re omissa, quippe quae iam in praecedentibus partim continetur et insuper in praesenti articulo commode simul cum simplicitate divina enucleate exponetur, iam in hac quaestione agendum est de attributis Dei negativis, ex quibus imprimis supereminens Dei perfectio eiusque radicalis a creaturis distinctio mirum in modum resplendebit. Cum vero infinitas Dei iam supra (th. 15.) explicata sit, ex attributis Dei negativis supra (n. 1.) enumeratis sex declaranda restant: simplicitas, unitas, immutabilitas, aeternitas, immensitas, invisibilitas et incomprehensibilitas; quare praesens quaestio in sex articulos dividitur:

Articulus primus:	De simplicitate divina.
Articulus secundus:	De unitate divina.
Articulus tertius:	De immutabilitate divina.
Articulus quartus:	De aeternitate divina.
Articulus quintus:	De immensitate divina.
Articulus sextus:	De invisibilitate et incomprehensibilitate divina.

In quo ultimo articulo simul, quantum opus est et sufficit, de ineffabilitate divina dicetur.

7. ***2. Notio simplicitatis.*** — *Simplicitas ad rerum unitatem essentialem spectat, quae ea est cuiusvis rei proprietas, qua est indivisa in se et divisa ab omni alia.* —

Porro igitur, quia haec unitas in qualibet re invenitur, inter attributa entis recensenda est; quod *S. Thomas* hac ratione ostendit: „Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione; et inde est, quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem“ (S. th. 1. p. 11. a. 1). Hinc perfectior unitatis essentialis species est simplicitas; simplex enim non solum actu sed potentia quoque indivisum est, cum compositum solum actu indivisum, potentia autem divisibile sit. Perfecte igitur sive absolute unum et simplex illud ens erit, quod ita est indivisum in se, ut ab eo omnis divisibilitas proindeque omnis compositio omnisque compositionis possibilitas exclusa sit.

8. *Cum autem compositum prius cognoscamus quam simplex, atque ex composito in cognitionem simplicis ducamur, ad notionem simplicitatis clariorem efformandam compositionem considerare oportet.* Itaque compositum est, quod ex pluribus partibus tamquam totum coalescit. Praetermissis autem compositis moralibus, quae iuribus atque officiis colligantur, ut status, familia, necnon compositis physicis, quae accidentaliter tantum, ut situ v. g. unita sunt, quale est acervus lapidum, ea solum composita physica hic consideranda sunt, quae vere et realiter unum efficiunt, cuiusmodi sunt aqua ex hydrogenio et oxygenio, homo ex anima et corpore constans. In omni tali composito partes se invicem exigunt, complent, perficiunt, ut v. g. consideratis corpore et anima humana facile constat.

9. *Diversae vero compositionis species sunt.* Et quidem primo compositio *substantialis physica* est, quando ex diversis partibus unum per se substantiale resultat; cuiusmodi unum est homo, brutum, planta, quippe quae ex diversis partibus tum essentialibus tum integralibus in unum per se substantiale unitis constant. Altera compositio est *accidentalis physica* eaque in unione accidentium cum sua substantia invenitur, qualis est

unio animae cum actibus intellectus et voluntatis. Tertia denique compositio est *logica vel metaphysica*, quae in eo consistit, quod plura non quidem re sed ratione ratiocinata sive virtualiter distincta ita unum reale constituant, ut se invicem perficere et complere intelligantur. Quae compositio item vel substantialis vel accidentalis est.

10. *Etenim non quaevis distinctio virtualis compositionem quoque infert; scilicet duplex distinctio virtualis discernenda est.* In altera ea, quae distinguuntur ita essentialiter connexa sunt, ut nunquam separata inveniantur; cuiusmodi est distinctio inter ens eiusque unitatem, bonitatem, veritatem; omne enim ens essentialiter unum, verum, bonum est. Nimirum differentiae, quae ens ad unum, verum, bonum contrahunt, non sunt extra notionem communem entis, sed indeterminate vel implicite in ea continentur; quare tamquam partes ens perficientes concipi nequeunt. Atque haec est *distinctio virtualis minor* vel *late praecisiva*. In altera vero distinctione ea, quae ratione distinguuntur, in ea quidem re, quae consideratur, identica sunt; attamen non sunt omnino essentialiter connexa ideoque extra eam rem separata existere possunt atque revera existunt. In rationibus sic distinctis, differentia contrahens plane extra rationem communem est ideoque haec per illam perficitur. Quare rationes sic distinctae re vero identicae tamquam partes unius totius se invicem complentes merito concipiuntur. Cuiusmodi v. g. est distinctio inter animal et rationale prout in homine re identica sunt. Etenim animal qua tale essentialiter non exigit, ut sit rationale ideoque existere potest et reipsa existit, quin sit rationale. Differentia igitur rationalis extra rationem animalis est ideoque haec per illam perficitur necnon ambae rationes tamquam partes se invicem in unum totum: sc. animal rationale complentes merito concipiuntur. Atquae haec est *distinctio virtualis maior* vel *stricte praecisiva*. Essentiale igitur omnino inter utramque distinctionem virtualem discrimen est; prima i. e. virtualis minor sive late praecisiva tota ex inadaequato nostro modo concipiendi oritur, imperfectionem in ipsis rationibus objectivis, quae concipiuntur, non implicat ideoque

nullam nec metaphysicam compositionem infert; altera vero virtualis maior sive stricte praecisiva in ipsa obiectiva limitatione atque potentialitate rationum conceptarum fundatur ideoque compositionem metaphysicam infert.

Quae cum ita sint, absoluta naturae divinae simplicitas 11.
distinctius in eo consistit, ut compositionem omnem sive substantialem sive accidentalem sive physicam sive metaphysicam a se prorsus excludat, quin tamen ideo distinctio virtualis minor attributorum divinorum ab essentia et inter se prohibenda sit. Cum qua definitione concordat altera, secundum quam absoluta simplicitas est perfectio entis, quod totum intra se est citra omnem diffusionem sui seu quod totum id habet, quod habere potest, et id omne est, quod habet. — Iam in praesenti thesi haec absoluta Dei simplicitas ita demonstratur, ut in 1. parte communi demonstratione omnis quaecunque compositio, in 2. vero parte singulae species compositionis distinctim a Deo excludantur.

Demonstratio.

I. p. Deus absolute simplex est.

1. Probatur ex sacra Scriptura. — Etenim in 12.
ss. Litteris Deus non solum praedicatur esse ὁ ὤν sive ipsum esse, in cuius nominis significato implicite, ut mox ostendetur, simplicitas absoluta continetur; sed etiam formaliter et explicite exhibetur ut unum idemque cum diversis perfectionibus ita, ut eadem non solum in ipso sint vel ab ipso habeantur, sed potius ipse sit quaevis perfectio. Revera Deus declaratur esse *ipsa vita* sive ἡ ζωή (Ioh. 1, 4; 14, 6; 1 ep. 1, 2.); ipsa sapientia (Prov. 1, 20; passim; Sap. 7, 21. ss.; Eccli 24, 1; 1. Cor. 1, 24.), *ipsa veritas* sive ἡ ἀλήθεια (Ioh. 14, 6; 1. Ioh. 5, 6), *ipsa lux* (Ioh. 1; 3, 19, 12, 46; 1 Ioh. 1, 5.), *ipsa charitas* (1 Ioh. 4, 8. 16). Haec autem praedicata abstracta de Deo usurpata non metaphorice, sed proprie accipienda esse constat tum inde, quia neque ex contextu neque ex aliis Scripturae locis neque ex traditione neque ex natura rei in contrarium ulla ratio afferri potest, tum quia in

didactico orationis genere ad declarandum adhibentur, Deum omnis vitae, sapientiae, veritatis, lucis et caritatis supremum esse atque unicum fontem. Iamvero praedicata eiusmodi abstracta in proprio sensu usurpata, Deum non solum habere in se eas perfectiones, sed ipsum esse unamquamlibet earum ita, ut totus intra se citra quamvis sui diffusionem habeat, quod habere potest, et sit, quod habet, sine dubio significant In hoc autem absoluta simplicitas consistit, ut supra explicatum est. Ergo. Probatur magis vel declaratur minor ostendendo, eiusmodi praedicata abstracta formali sua significatione quamvis compositionem excludere. Sane quidem

18. *1) Id constat ex communi acceptione talis praedicationis.* — Etenim imprimis veritas, sapientia, caritas etc. ipsae singulae ex partibus non coalescere ab omnibus intelliguntur, quia perfectiones purae sive simplices sunt. Deinde vero neque ex ipsis ut partibus essentia divina coalescere intellig tur. Nam illa praedicatione perfecta identitas inter essentiam et quamvis illarum perfectionum enuntiari ab omnibus concipitur. Non possunt autem illae perfectiones perfecte vel simpliciter identicae esse cum divina essentia, quin inter se quoque simpliciter identicae sint. *Ergo primo Deus non componitur ex partibus physicis substantialibus sive essentialibus sive integralibus.* — Praeterea, cum per talem praedicationem, ut: Deus est ipsa sapientia, simpliciter identitas inter Deum et ipsam sapientiam enuntiari concipiatur, sapientia in Deo neque accidens est neque ut tale concipi potest; qui enim est ipsa sapientia, per essentiam suam sapiens est, neque igitur per aliud superadditum sapiens esse vel concipi potest. Ex paritate vero rationis idem de qualibet alia perfectione dicendum est. *Ergo secundo quaevis compositio accidentalis quoque sive physica sive metaphysica a Deo penitus exclusa est.* — Denique illa praedicatione Deus intelligitur esse non solum realiter sed etiam essentialiter ipsa sapientia, ipsa caritas, ipsa veritas et ita porro. Ergo vi principii identitatis ipsa sapientia est etiam ipsa veritas, ipsa caritas, sive omnes illae perfectiones cum essentia divina ideoque etiam inter se essentialiter identicae sunt neque

ulla ratione ab invicem separari posse vel separatae esse concipi possunt. Insuper perfectiones purae subsistentes, ut ipsa sapientia, ipsa caritas ceteraeque ab omnibus obscure saltem vel confuse tamquam illimitatae concipiuntur; ergo quaevis earum aseitatem quoque et consequenter ceteras omnes perfectiones implicite includit, nec una sine altera esse potest; neque igitur ulla ratione ut partes metaphysicae se invicem complentes et perficientes considerari possunt. *Ergo quaevis compositio metaphysica substantialis quoque a Deo penitus exclusa est.*

2) *Haec communis talis praedicationis acceptio ex le-* 14
gibus logicis praedicationis egregie confirmatur. — Etenim *prima* lex logica hic spectanda ea est, secundum quam termini concreti subiectum et formam significant; et quidem subiectum in recto, formam autem in obliquo significant ita ut sapiens v. g. idem sit ac habens sapientiam. Hinc vero, quia idem suppositum plures formas habet vel saltem habere potest, terminus concretus praeter formam explicite significatam alias formas, quae adsunt, implicite adsignificat, ideoque terminus concretus per modum totius significat. Econtra termini abstracti solum formam significant, qua aliquis in aliqua ratione constituitur, ut sapientiam, a subiecto autem ceterisque formis, quae adsunt, praescindunt, ideoque in creaturis partem solum suppositi constituunt vel significant. Sic terminus sapientia in homine denotat partem suppositi, secundum quam praecise est sapiens. — *Altera* lex logica, quae in considerationem venit, in eo consistit, quod in praedicatione identitas debet esse perfecta inter subiectum et praedicatum, quare totum solum de toto et pars de parte, non autem pars de toto neque totum de parte praedicari potest. Quod valet de partibus quibuscunque et primo quidem de partibus physicis essentialibus, quare dici nequit: homo est anima vel materia prima; secundo valet de partibus physicis integralibus, quare falsa est sententia: homo est caput vel brachium; tertio valet de partibus metaphysicis quoque, ideoque falso diceretur: Homo est rationalitas, animalitas, humanitas; quarto denique valet de accidentibus sive physicis sive metaphysicis, quia haec

quoque partem suppositi constituunt vel constituere concipiuntur; qua ratione falsa esset praedicatio: Homo est sapientia vel immortalitas. Itaque certissimum est, de toto vel de supposito partes quascunque enuntiari non posse; atqui in s. Scriptura, ut supra dictum est, de Deo enuntiantur substantiva abstracta, ut sapientia, veritas, vita, caritas aliaque; ergo hae perfectiones et ex paritate rationis omnes aliae in Deo partes non constituunt nec physicas sive essentiales sive integrales nec metaphysicas substantiales nec accidentales sive physicas sive metaphysicas. Quare cum compositio quaevis partes subaudiat, a Deo quaevis compositio penitus exulat ideoque Deus absolute simplicissimus est.

Notetur hic per transennam, quam evidenter ex hoc argumento pateat, cum Deus dicitur ipsum esse, ipsa sapientia et ita porro, non solum physicam, sed etiam et quidem imprimis metaphysicam inter essentiam et existentiam, essentiam et sapientiam Dei identitatem significari.

15. **2. *Ex SS. Patribus.*** — Doctrina de absoluta Dei simplicitate a SS. Patribus luculentissime proposita est, ideoque in re evidenti non adeo testimoniorum copiam, quam moderationem et ordinem sectari oportet; quare doctrina SS. Patrum ad capita quaedam generalia revocanda atque unumquodque eorum paucis testimoniis confirmandum est. Itaque

1) Verbis expressis et cum emphasi absolutam Dei simplicitatem praedicant. — Sane quidem imprimis declarant hanc veritatem certissimam esse ex consensione universi nominis christiani, ut v. g. *Origenes* (de princip. l. 1. n. 6); imo in hanc confessionem universum genus humanum convenire proclamant, ut v. g. *Cyrillus Alex.:* „Universum genus humanum, inquit, Deum simplicem, non compositum esse fatetur" (Thesaur. 31). Deinde docent Deum esse simplicissimum et ab omni compositione remotissimum necnon super omnem simplicitatem (*Cyrillus Alex.* Thesaur. 13, 2; 14, 1. 2.); summe simplicem (*S. Augustinus;* de Trinit. l. 6. c. 5.): primum et purissimum simplex, et tam simplicem, quam unum, et si dici potest unissimum (*S. Bernardus,* in

cantic. serm. 81.; Consider. l. 5. c. 7). Denique cum *Ps. Dionysio* Deum dicunt habere excellentiam simplicitatis et esse plusquam simplicem, simplicissimum et unitissimum. Testimonium *Dionysii* sic habet: „Omnia quidem in se praehabet excellentia simplicitatis, quae omnem refugit duplicitatem; cuncta vero similiter continet secundum plusquam simplicem infinitatem suam, et ab omnibus singulariter participatur, quemadmodum et vox, cum una sit et eadem, a multis quoque auribus ut una percipitur“ (de div. nom. c. 5. § 9). Quae verba commentans *S. Maximus* Deum dicit simplicissimum et unitissimum (Scholia in lib. de div. nom. c. 5).

16. 2) *Hinc omnem compositionem generatim et omnem compositionis speciem a Deo penitus excludunt atque opinionem oppositam stoliditatis et impietatis arguunt.* — Sic Origenes: „Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsis depingunt, ut divinam naturam in partes revocent et Deum Patrem, quantum in se est, dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino ad intelligentiam consequens, ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intelligi“ (Princ. I. 6). Et *Gregorius Nyssenus:* „Ceterum simplicem esse divinam illam et beatam omnibusque supereminentem naturam, neque agrestes admodum et hebetes ingenio negaturos esse puto. Quomodo enim quis naturam illam speciei et figurarum varietatis expertem et ab omni quantitate, quae in magnitudine visitur separatam, credat esse multiformen et compositam? Quod vero iuxta dogma ab istis confictum sublimis illa et super aliarum rerum ordinem posita substantia simplex non sit . . . . facile deprehendet, quisquis paululum mentem advertere voluerit“ (cont. Eunom. l. 1. c. 13). Similiter *Basilius* dicit, omnem compositionem tam evidenter esse a Deo exclusam, „ut hoc negare sit dementis, sit absurdum, sit blasphemum“ (ep. 8. n. 3). Et quidem hac ratione non solum crassiores, sed subtiliores quoque compositionis modos excludunt. Ita idem *Basilius* excludens compositionem ex essentia et supposito: „Si quis dixerit

Spiritum Sanctum esse numero unum, facit eum compositum ex essentia et ex sanctitate (tamquam communi genere et principio individuante) quod dementis est de Deo asserere" (ib.). Et *Damascenus*: „Constituere in Deo essentiales differentias, est negare Deum esse simplicem, quod est extremae impietatis" (de fide orthod. l. 1. c. 9). Similiter *Maximus* eundem errorem dicit esse absurdum et nefarium (centur. 4. de carit. c. 8.) et *Athanasius* esse novum blasphemiae genus (De synod. n. 34).

17. *3) Egregie explicant divinam simplicitatem docentes quamcunque perfectionem Dei esse ipsum Deum totum et Deum esse omne id, quod habet, ideoque in Deo non aliud et aliud, sed omnia unum idemque esse.* — Ita imprimis *S. Augustinus:* „Ideo simplex dicitur Deus, quoniam, quod habet, hoc est . . . In quo ergo ad seipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet, sicut ad seipsum dicitur vita utique habendo vitam et eadem vita ipse est" (De civ. Dei l. 11. c. 10. n. 1). Et alibi: „Humano quippe animo non hoc est esse, quod est fortem esse, aut prudentem aut iustum aut temperantem: potest enim esse animus et nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse, quod est fortem esse aut iustum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia eius significetur" (De Trinit. l. 6. c. 4). Item paulo inferius: „Una essentia (Dei est), quia hoc est ibi esse, quod sapere. Quod enim est sapientiae sapere, et potentiae posse, et aeternitati aeternam esse, iustitiae iustam esse, magnitudini magnam esse, hoc est essentiae ipsum esse. Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est, quae essē" (l. 7. c. 1). Denique iterum alibi: „Si quod pauci intelligunt, simplex est natura veritatis, hoc est Filio esse, quod nosse. Ab illo ergo habet, quod noverit, a quo habet, ut sit, non ut prius ab illo esset et postea ab illo nosset. Sed quemadmodum illi gignendo dedit, ut esset, sic gignendo dedit, ut nosset. Quia simplici, ut dictum est, naturae veritatis esse et nosse non est aliud et aliud, sed hoc ipsum" (in Ioan. tr. 40).

Similiter *Cyrillus Alex.*: „Ioanne docente Deus caritas 18.
est, et si ipse non est aliud, et aliud, quod in ipso est, quia simplex et non compositus est; caritas autem in cordibus nostris per inhabitantem in nobis Spiritum Sanctum diffunditur; ergo Spiritus Sanctus est Deus“ (Thes. 34). Necnon *Cyrillus Hierosol.*: „Multi nominis est et omnipollens et unius tamen formae substantia. Non enim, quia dicitur bonus, iustus, omnipotens, ideo differens est et varius . . . Non secundum partem videns et secundum partem carens visione, sed totus est oculus, et totus auditus et totus mens, non sicut nos ex parte intelligens et ex parte non cognoscens; nam blasphema est haec oratio et divinae substantiae indigna“ (catech. 6. n. 7).

Pariter *Gregorius Nyssenus*: „Sapientiam, potentiam, et 19.
huius generis alia bona sine imminutione ac defectu possidet id cui bonum non est adventitium, sed ipsum quod est, tale natura sua est. Itaque is, qui asserit maiores et minores esse in divina natura substantias, is imprudens divinum numen ex inaequalibus compositum efficit, ut aliud concipiamus esse subiectum, aliud vero id, quod participatur; per cuius participationem in bono fiat id, quod ex natura sua non est tale. Quodsi vero simplicem omnique modo unam aestimaret substantiam, ipsamque sicut est, bonitatem non ex acquisitione bonitatis eiusmodi factam esse credidisset, haudquaquam intensionem in ea statuisset“ (Contr. Eunom. l. 1). Atque iterum ibidem inferius: „Non ut in aliis, quibus a natura est vis aliqua agendi, aliud in potentia, aliud vero in actus expletione consideratur (in Deo); quemadmodum exempli gratia semper quidem potentia navium fabricatorem dicimus, qui ea arte pollet, tum vero actu esse, quando iam in opere ipsa suam scientiam impendit. Non ita res habet in beata illa vita, sed totum, quod in ea intelligitur, actu est et actio, dum voluntas nullo interposito medio ad praestitutum finem transit“ (l. 12).

Item *Leo Magnus*: „Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo iustitia est, sed multi participes sunt veritatis, et sapientiae atque iustitiae Solus autem Deus nullius par-

ticipationis indigus est; de quo quidquid digne utcunque sentitur, non qualitas est, sed essentia. Incommutabili enim nihil accedit, nihil deperit; quia esse illi, quod est sempiternum, semper est proprium" (Ep. 15. (93.) ad Turrib.).

20. Denique audiatur *Bernardus* contra Gilbertum Porretanum catholicam veritatem propugnans atque declarans: „Sola, inquit, summa et increata natura, quae est Trinitas Deus, hanc sibi vindicat meram singularemque suae essentiae simplicitatem, ut non aliud et aliud, non alibi quoque et alibi, sed modo quidem et modo inveniatur in ea. Nempe in semet manens, quod habet est, et quod est, semper et uno modo est. In ea et multa in unum, et diversa in idem rediguntur, ut nec de numerositate rerum sumat pluralitatem, nec alterationem de varietate sentiat. Loca omnia continet, et quaeque suis ordinat locis nusquam contenta locorum. Tempora sub ea transeunt, non ei. Futura non exspectat, praeterita non recogitat, praesentia non experitur" (In cantic. serm. 80. n. 5). Atque deinde identitatem inter abstracta et concreta in Deo speciatim inculcans subdit: „Recedant a nobis, charissimi, recedant novelli, non dialectici, sed haeretici, qui magnitudinem, qua magnus est Deus, et item bonitatem, qua bonus, et sapientiam, qua sapiens, et iustitiam qua iustus, postremo divinitatem, qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant . . . . Iam de magnitudine, bonitate, iustitia sapientiaque idem per omnia, quod de divinitate sentimus: unum in Deo sunt et cum Deo. Nec enim aliunde bonus, quam unde magnus; nec aliunde iustus aut sapiens, quam unde magnus et bonus; nec aliunde denique simul haec omnia est, quam unde Deus, et hoc quoque nonnisi seipso" (ib. n. 6). Denique alibi summam Dei simplicitatem sic exponit: „Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest. Si approbas, non oportet assentiaris esse aliquid, quo Deus sit et quod Deus non sit. Hoc enim sine dubio melius. Quomodo non melius Deo, si Deus non est, quod dat Deo, ut sit? An melius illam divinitatem quam dicunt Deum esse non aliud quam Deum esse fatemur. Non est ergo in Deo nisi Deus. Quid, inquiunt, negas Deum habere divinitatem? Non, sed

quod hoc habet, hoc est. Negas divinitate Deum esse? Non, sed non alia, quam quae ipse est . . . Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholiceque sed multa unum. Alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centeneitatem. Verbi causa, dicimus magnum, bonum, iustum et innumera talia; sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum . . . . Non multa inquiunt, sed unam tantum divinitatem, quae omnia illa sunt, Deo ut sit conferre asserimus. Asseritis ergo, et si non multiplicem, duplicem Deum, et non ad merum simplex pervenistis . . . . Tam non habet hoc et illud, quam non haec et illa. Est qui est, non quae est . . . Unum quippe est, sed non unitum. Non partibus constat, ut corpus; non affectibus distat, ut anima; non formis substat, ut omne quod factum est; sed neque formae, ut istis visum est . . . Ipse sibi forma, ipse sibi essentia est . . . Non est formatus Deus: forma est. Non est affectus Deus, affectio est. Non est compositus Deus, merum simplex est" (De consid. l. 5. c. 7. n. 15).

21. *4) SS. Patres divina simplicitate tamquam principio theologico ab omnibus agnito utuntur ad haeresin Arianam debellandam.* — Et *primo* quidem cum Filius in Scriptura sapientia, voluntas, virtus Patris dicatur, simul vero ab eo distinctus exhibeatur, Patres inde inferunt, Filium esse sapientiam subsistentem verumque Deum; secus enim, inquiunt, qualitas Patris esset, quod cum simplicitate divina pugnat ideoque absurdum est. Ita v. g. *Athanasius:* „Quod nisi substantiva foret sapientia et subsistens ratio, et exstans Filius, sed simpliciter sapientia et ratio, et Filius in Patre, esset Pater ipse compositus ex sapientia et ratione, sive verbo" (Orat. 5). Et *I. Damascenus:* „Voluntas et Sapientia et Virtus Patris est Filius. Neque enim qualitatem inesse Deo dicere oportet, ne ipsum e substantia et qualitate dicamus esse compositum" (De fide orth. l. 1. c. 18). *Item* ex simplicitate divina reiiciunt subdolam Arianorum confessionem, Filium ex Patre quidem esse, non autem ex substantia Patris. Audiatur v. g. iterum *Athanasius:* „Si cum Patrem nominatis,

aut hanc vocem *Deus*, pronuntiatis, non substantiam significatis, neque ipsum, qui existit (αὐτὸν ὄντα), ut est, secundum substantiam intelligitis sed aliquid circa ipsum; aut aliquid peius, quod a me dictum nolim, per haec indicatis, vobis scribendum non fuit, ex Patre Filium esse; sed ex iis, quae circa ipsum, vel in ipso sunt, ut hinc vetantes Deum vere Patrem dicere, eumque qui vere simplex est, compositum corporeumque intelligentes recentiores blasphemiae inventores essetis" (De syn. n. 34). *Denique* cum Ariani Filium alii Patri similem, alii dissimilem dicerent, SS. Patres iterum ex simplicitate divina hanc opinionem absurdam esse ostenderunt hac ratione: Similes vel dissimiles Pater et Filius tantum ratione qualitatum dici possunt; in Deo autem nullae qualitates sunt, cum absolute simplex sit. Qua ratione *Basilius* disserit: „Nos secundum veram doctrinam neque similem, neque dissimilem Patri Filium dicimus. Nam aeque utrumque horum repugnat. Enimvero simile et dissimile qualitatum habita ratione dicuntur, Deus autem liber est a qualitate. Verum identitatem naturae confitentes, et consubstantiale admittimus, et compositionem fugimus" (Ep. 8. n. 9). Necnon *Gregorius Nyssen.* similiter loco parum iam relato: „Quod vero iuxta dogma ab istis confictum sublimis illa et super aliarum rerum ordinem posita substantia simplex non sit, (quamvis alioquin pulchris verbis simplicitatem asserant) facile deprehendet, quisquis paululum mentem advertere voluerit. Nam quis ignorat, quod simplicitas secundum suam propriam rationem in ss. Trinitate remissionem et intensionem non recipiat? In qua enim natura mixtionem et concursum qualitatum invenire non est, quin potius in qua impartibilem et compositionis plane expertem facultatem animo concipimus, quomodo quis intensionis et remissionis diversitatem aliquo modo cogitatione complecteretur? Necesse enim est, qui differentiam in his statuit, qualitatum quarundam confluxum circa subiectum concedat: quia vel per excessum vel per defectum differentiam in his considerat, et per hoc quantitatis rationem ei quod quaeritur, superinducit. Vel in bonitate, patientia, sapientia, vel si quid aliud in di-

vina natura inesse posse cogitatur, redundantiam vel imminutionem adstruit et sic compositionis rationem non evitabit: nam sapientiam, potentiam et huius generis alia bona sine imminutione ac defectu possidet id cui bonum non est adventitium, sed ipsum quod est tale natura sua est" (Contr. Eunom. 1).

3. Ex definitionibus magisterii authentici. 22 — Quemadmodum SS. Patres. ita etiam concilia doctrinam de absoluta Dei simplicitate tamquam principium adhibuerunt, ex quo vel errores refutarent et condemnarent vel alias doctrinas statuerent et declararent. Ex hoc principio saeculo XII. in *Concilio Rhemensi praeside Eugenio III.* damnata est doctrina Gilberti Porretani, episcopi Pictaviensis, qui docebat, Deum Deitate tamquam forma Deum esse, neque igitur Deum Deitatem esse, quemadmodum homo humanitate homo, neque igitur humanitas est; hinc porro asseruit, attributa omnia ita esse in Deo tamquam formas, ut neque Deus sit unumquodque diversorum attributorum, nec singula attributa Deus sint. Quae doctrina cum divina simplicitate certissime sane pugnat; qua vero ratione eam Gilbertus intelligeret, non satis constat; videtur autem essentiam et proprietates divinas a personis non ratione solum, sed realiter distinxisse; imo ex plurium scriptorum sententia realem inter essentiam et attributa quoque distinctionem professus est. Iamvero haec doctrina Gilberti a S. Bernardo validissime impugnata atque eodem potissimum auctore a Concilio Rhemensi praeside Eugenio III. damnata est; cui decreto Concilii Rhemensis Gilbertus reverenter se subiecit. Ex decreto vero illo duplex imprimis sententia huc spectat, quibus tum doctrina Gilberti reiicitur, tum catholica veritas explicatur: „Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis Deum esse, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicubi vero dicit Domini Sapientia Dominum sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse, et alia huiusmodi, credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea aeternitate

quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea unitate unum, quae est ipse; nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse: id est seipso sapientem, magnum, aeternum, unum, Deum" (2.). „Credimus et confitemur solum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates, sive unitates dicantur, vel alia huiusmodi, adesse Deo, quae sint ab aeterno et non sint Deus" (3.).

23. Saeculo XIII Joachimus Abbas in Tritheismi errorem incidit ponens tres personas divinas non solum relationibus, sed natura quoque individua esse realiter distinctas. Ideo autem ad hunc errorem defendendum pervenerat, quia contendebat, ex unitate eiusdem naturae in tribus personis divinis sequi quaternitatem; qui error in eo iterum nitebatur, quod falso putabat a Petro Lombardo distinctionem poni vel consequenter ponendam esse inter naturam et personas divinas. *Concilium Lateranense IV* damnans hunc Joachimi errorem item ex simplicitate divina eum reiecit atque catholicam doctrinam declaravit. „Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem Abbas Joachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum pro eo, quod in suis dixit Sententiis: quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus et illa non est generans neque genita neque procedens. Unde asserit, quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam. . . . Nos autem sacro approbante concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personae ac singulatim quaelibet earundem: et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas; quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina: quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest. . . . Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud; sed id, quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem om-

nino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur" (c. 2.). Quae expositio manifesto simplicitate naturae divinae tamquam principio innititur. Hanc autem simplicitatem idem Concilium iam antea sollemniter confessum erat: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus, et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino" (cap. I. Firmiter). Notetur per transennam, Joachimum quoque Concilii decreto se humiliter subiecisse.

Pertinet etiam huc haec *Synodi Tolétanae XV.* decla- **24.**
ratio: „Hoc est enim in Deo esse, quod velle: hoc velle, quod sapere. Quod tamen de homine dici non potest. Aliud quippe est homini id quod est sine velle, et aliud velle etiam sine sapere. In Deo autem non est ita, quia simplex ita natura est, et ideo hoc est illi esse, quod velle, quod sapere."

Concilii Lateranensis fidei professionem *Concilium Vaticanum* repetiit verbis: „Qui (Deus) cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus" (Constit. de fide cath. c. 1. de Deo rerum omnium Creatore).

Quibus decretis directe et intentione primaria compositio quaevis physica a Deo exclusa est; cum autem insuper Deus dicatur *simplex omnino,* vix dubitari posse videtur, metaphysicam quoque quamvis compositionem esse exclusam; quare non solum physica, sed metaphysica quoque ideoque absoluta Dei simplicitas ad dogma catholicum pertinere videtur.

4. Ex ratione theologica. — Multiplex ex ratione **25.**
simplicitatis divinae argumentum duci potest, verum omnia ad potiora quaedam facile reducuntur, quorum principia tum ratione tum revelatione manifesta sunt. Itaque:

1) Probatur ex eo, quod Deus est ipsum esse. — „In omni composito oportet esse potentiam et actum; quod in Deo non est: quia vel partium una est actus alterius vel

saltem omnes partes sunt sicut potentia respectu totius" (*S. Thomas*, S. th. 1. p. q. 3. a. 7). Sane compositio quaevis sive substantialis sive accidentalis, sive essentialis sive integralis, sive physica sive metaphysica potentiam ad actum subaudit; quaecumque enim partes, quae in unum aliquod intrinsecus conveniunt, se invicem perficiunt et complent. In quovis igitur composito potentia invenitur et quidem potentia actum praecedit et non-esse prius est quam esse; nam in omni ente, quod habet potentiam et actum, potentia actu prior est. Atqui Deus utpote qui est ipsum esse et purus actus, nullam habet potentiam atque absolute primum est. Ergo Deus omnem modum compositionis essentialiter a se excludit.

26. 2) *Ex eadem ratione paulo aliter.* — „In omni composito est aliquid, quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid, quod non est ipsum, puta in albo est aliquid, et non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest" (*S. Thomas*, l. c.). Profecto, in composito esse aliquid, quod non est ipsum, patet; quia in omni composito partes sunt; nulla autem pars est totum. Quod quidem valet de quovis composito sive substantiali sive accidentali, sive physico, sive metaphysico. Ita nec anima nec intellectio homo est; item nec rationalitas sive animalitas nec immortalitas homo dici potest. In Deo autem nihil esse posse, quod non sit ipse Deus, item manifestum est; etenim sicut in sapiente quidem, non autem in ipsa sapientia inveniri aliquid potest, quod sapientia non sit, ita in iis quidem, quae participatione sunt, non vero in eo, qui est ipsum esse, quidquam inveniri potest, quod non sit ipsum esse. Ergo Deus nullo modo compositus, sed absolute simplex est.

27. 3) *Ex eo, quod Deus est ens necessarium et prima causa.* — „Cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, in quantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem

compositum habet esse secundum quod ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo, quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente" (*S. Thomas,* de pot. q. 7. a. 1). Quae ratio sic explicari potest: omne compositum ex partibus sive physicis sive metaphysicis ut tale contingens est. Quod evidenter patet quoad compositum ex partibus physicis; cum enim tales partes realiter distinctae sint, nihil repugnat, quominus ab invicem separentur, quo casu compositum ut tale perit. Idem patet quoad compositum ex partibus metaphysicis; etenim tales rationes, etsi in uno eodemque ente realiter identicae sunt, ut in homine animalitas et rationalitas, ab invicem tamen separatae existere possunt, ut in bruto est animalitas, in spiritu puro rationalitas. Quae autem eiusmodi sunt, metaphysica necessitate sane non sunt unita. Imo vero non solum compositum ut tale quodvis contingens est, sed partes quoqe ipsae quaevis contingenter existunt; quia modus existendi sive in composito sive extra ipsum eisdem contingit: quod autem necessarium est, certo modo necessario existit. Atqui Deus ens metaphysice necessarium est et quidquid in eo est, necessarium est. Ergo Deus non est ulla ratione compositus neque ullatenus ut pars cum altero ente compositum aliquod constituere potest.

28. *4) Ex eo, quod Deus est ens infinitum.* — „In quolibet genere tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem, quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa; causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest" (*S. Thomas,* c. g. l. 1. c. 18. n. 5). Quod argumentum paulo aliter sic efformari et declarari potest: Quod compositum est ex partibus coalescit; quod autem ex partibus coalescit finitum est; ergo Deus utpote qui perfectione infinitus est, nullo modo compositus est. *Minor probatur*: Partes quaecunque sive physicae sive metaphysicae ex formali sua ratione aliquid determinabile, perfectibile ideoque finitum dicunt; ex finitis autem non nisi finitum coa-

lescere potest; ergo quodcunque ex partibus coalescit, finitum est.

29. *5) Ex inductione.* — Etenim quo superiora sunt entia et magis supra materiam elevata, eo simpliciora sunt, quatenus magis divisioni repugnant. Quod manifeste patet, si singula rerum genera percurrantur et considerentur. Sic plantae magis divisioni repugnant, quam mineralia; bruta magis, quam plantae, homo magis, quam bruta; spiritus purus magis, quam homo. Quo magis, igitur ad Deum acceditur, eo magis simplicitas crescit. Ergo Deo summam, quae concipi potest vel possibilis est, simplicitatem tribuimus, quia infinite supra omnia alia entia eminet. Simili argumentatione *S. Thomas* utitur: „Si in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est, quod sint diversae in ipso. Relinquitur ergo, quod omnes sint unum in eo. Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium, quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur. Omnia enim, quae visus, auditus et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Simile etiam apparet in scientiis. Nam cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum, circa quae versatur earum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior ad omnia se habens, quae philosophia prima dicitur. Apparet etiam idem in potestatibus. Nam in regia potestate cum sit una, includuntur omnes potestates, quae per diversa officia sub dominio regni distribuuntur. Sic igitur et perfectiones, quae in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet, quod in ipso rerum vertice, scilicet Deo uniantur" (Comp. theol. c. 2.).

Analoga ratio inde quoque desumi potest, quod quo perfectiora entia sunt, eo magis immanenter agunt atque perfectius in se reflectunt; quo autem perfectior entium operatio immanens et reflexio est, eo simpliciora sunt: ergo in Deo est perfectissima operatio immanens et reflexio proindeque summa simplicitas (cf. *S. Thomas*, S. th. 1. p. q. 78. a. 1.; q. 14. a. 1.; q. 18. a. 3).

2. p. Deo quaevis compositio penitus repugnat.

Cum veritas simplicitatis Dei sit gravissima et funda- **30.**
mentalis, operae pretium est, sive applicatis rationibus in 1. parte prolatis sive novis adhibitis, singulas compositionis species singilatim a Deo removere, ut quam maxima fieri potest rei intelligentia obtineatur. Quare etiam in hac parte argumentis rationis potissimum utendum erit.

1. In Deo nulla est compositio ex partibus physicis substantialibus sive essentialibus, sive integralibus. — Quae propositio, cum multis argumentis probari possit, duobus imprimis evidenter evincitur:

1) Ex eo, quod Deus est ens a se. — Etenim singulae partes aut sunt entia a se aut ab alio. Atqui absurdissimum est dicere singulas partes esse entia ab alio; nam ex pluribus entibus ab alio ens a se sane non coalescit. Neque dici potest, singulas partes esse a se; nam tunc totidem dii essent, quod sunt partes atque ex multiplici ratione nullatenus in unum per se Deum coalescere possent. Denique nec dici potest, unam partem esse a se, ceteras ab alio; quia tunc illa una pars, quae est a se, Deus est, ceterae autem ad divinam substantiam non pertinent.

2) Ex eo, quod Deus est ens necessarium. — „Omne **31.**
compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non-esse; quod Deo non competit, cum sit per se necesse esse. Non est ergo in eo aliqua compositio“. (*S. Thomas*, c. g. l. 1. c. 18. n. 3). Quod argumentum sane maxime de ente composito ex partibus physicis valet. Quae enim realiter distincta sunt evidenter ab invicem separari possunt, et cum separantur, ens ex ipsis compositum manifesto dissolvitur et perit.

2. Deus quodvis accidens atque quamcunque accidentalem compositionem a se penitus excludit. — Circa hanc veritatem vel aliqui theologi catholici propter actus intellectus et voluntatis erraverunt vel dubita- **32.**

runt; attamen certissima est, imo dogma fidei esse videtur (cf. declarationem Concilii Toletani XV. supra (n. 15.) allatam).

1) Probatur ex eo, quod Deus est actus purus sine ens infinitum. — Etenim substantia accidens recipiens ad idem se habet tamquam potentia ad actum vel tamquam ens limitatum ad formam, per quam perficitur et completur. Atqui divina substantia nullatenus potentia, sed purus actus, nequaquam finita, sed infinita est. Ergo Deo quodvis accidens repugnat.

2) Ex eo, quod Deus est ens necessarium. — Quodvis accidens physicum, cum a substantia sua realiter distinctum sit, ab ea separari potest atque proinde sub hoc saltem respectu contingens est; atqui in ente necessario, quidquid est, prorsus necessarium est, ut ex ipso conceptu entis necessarii constat (cf. Thes. 13. n. 36.); ergo in Deo nullum accidens proindeque nulla accidentalis compositio esse potest.

33. *3) Ex eo, quod Deus est motor immobilis.* — Cum quodvis accidens, utpote quod non est ens a se, causam efficientem postulet, accidens divinae substantiae aut a causa externa aut ab ipso Deo productum esse dicitur; atqui neutrum dici potest, quia in neutro casu Deus iam esset primus motor immobilis; etenim in primo casu adaequate, in altero inadaequate ab alio moveretur. Deus autem est primus motor immobilis. Ergo nullum est in eo accidens, nullave accidentalis compositio.

4) Confirmatur ex SS. Patribus. — Plura huc pertinent testimonia iam supra in 1. parte allata. Audiatur iterum solus *Augustinus:* „Si dicamus: aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium novissimum, quod posui, quasi tantummodo videtur significare substantiam, cetera vero huius substantiae qualitates: sed non ita est in illa ineffabili simplicique natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim, ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem:

sed utrumque secundum substantiam. Sic omnia cetera, quae commemoravimus" (De Trinit. l. 15. c. 5. n. 8).

34. ***3. Nulla est in Deo compositio metaphysica substantialis.*** — Compositionis metaphysicae plures species sunt; quae cum omnes supra generalibus argumentis a Deo exclusae sint, hic tamen singulae breviter considerandae sunt:

1) In Deo non est compositio inter essentiam et existentiam. — Quae propositio iam supra (Thes. 13. n. 23.) luculenter probata est.

2) In Deo non est compositio ex genere et differentia specifica. — Etenim *primo* in omni tali composito genus ad differentiam se habet tamquam primum et potentia ad secundum et actum; atqui in Deo primum et totum esse et actus est ideoque nulla in eo invenitur potentia: ergo. *Praeterea* quidquid ex genere et differentia specifica compositum est, in genere cum aliis univoce convenit; atqui nulla ratio objectiva atque ne ipsa ratio entis quidem de Deo aliisque rebus univoce praedicatur; ergo. *Denique* tota essentia divina dicit esse actuale, quod necessario individuum est; genus autem individuo opponitur et ut tale non existit; ergo in Deo nullum genus est proindeque ex genere et differentia specifica non componitur. *Neque excipiatur* in Deo genus esse ens, differentiam autem specificam aseitatem; etenim praeterquam quod notio entis, ut dictum est, non est univoca, genus quodvis differentias habet, quae extra ipsum sunt, ut v. g. rationale est extra animale; nulla autem differentia concipi potest, quae extra rationem entis est.

35. *3) In Deo non est compositio ex natura et individualitate.* — Rationes huius assertionis eaedem sunt ac eae, quibus prior probata est. Nam eadem fere ratione, qua genus ad speciem, natura specifica se habet ad individualitatem. *Imprimis autem haec ratio ponderanda est:* Quaecunque ex natura et individualitate composita sunt, in iis natura ab individualitate stricte praescinditur atque ad hanc vel illam individualitatem indifferenter se habet; ut patet, si natura humana cum individualitate Petri, Pauli, Andreae comparatur. Atqui divina natura, utpote ens necessarium et ipsum

esse actuale, nequaquam indifferenter se habet ad hanc vel illam individualitatem, sed per se ipsam individua est; nam ens necessarium necessario certo et concreto et individuo modo existit, atque ipsum esse actuale necessario individuum est; quia repugnat sane, ut aliquid universale sive non individuum qua tale existat. Ergo Deo quaevis compositio ex natura et individualitate evidenter prorsus repugnat.

36. *4) In Deo non est compositio ex natura et subsistentia sive formali ratione, qua est tota in se et sibi.* — In creatis substantiis inter naturam et subsistentiam distinctio est sive virtualis maior sive probabilius realis modalis: quod luculenter patet ex humana natura Christi, utpote quae propria subsistentia caret atque in Verbo divino subsistit; quare in creaturis compositio quoque inter naturam et subsistentiam invenitur. Atqui talis quoque quaevis compositio sive physica sive metaphysica a Deo penitus exclusa est. Etenim *primo* in eadem compositione sicuti in aliis natura se habet ad subsistentiam tamquam potentia perficienda ad actum perficientem; atqui natura divina, utpote purus actus et infinite perfecta nullo modo est potentia perficienda neque ut talis concipi potest, ergo. *Praeterea* natura, quae sive distinctione reali sive distinctione stricte praecisiva a subsistentia distinguitur et cum ea compositum constituit, ad propriam subsistentiam vel alienam indifferenter se habet. Iamvero Deus utpote ens necessarium, hac ratione ad subsistentiam indifferens non est; ens enim necessarium nullam in se habet indifferentiam vel contingentiam. Ergo Deus ex natura et subsistentia non componitur.

37. *Excipiunt contra ultimam propositionem ex mysterio SS. Trinitatis, et quidem primo,* dari in Deo compositionem metaphysicam ex natura atque unaquaque trium subsistentiarum, utpote quarum quaevis natura stricte praescindatur et simul tamen cum ea unam personam constituit. — *R.* Distinctio inter essentiam et subsistentias divinas singularis prorsus rationis est, quae num rectius stricte praecisiva an late praecisiva vocetur hic inquirere nec opus est nec expedit. Talis autem certe non est, qualis ad compositionem metaphysicam

requiritur. Etenim *primo* cum partes metaphysicae contingenter ad invicem se habeant atque se invicem compleant, essentia divina ex interna ratione vitae divinae metaphysica necessitate in triplicem subsistentiam quasi se explicat, neque ulla ratione essentia divina et subsistentia se invicem complere recte dicuntur. *Praeterea* autem efficacissime inde respondetur, quod subsistentiae divinae relationes oppositionis sunt. Etenim relationes, ut ab essentia divina virtualiter distinguuntur, non perfectionem dicunt, sed potius modum habendi eandem infinitam perfectionem; sive non ponunt aliquid, sed ad aliquid; perfectionem vero eatenus solum dicunt, quatenus cum natura divina identificantur. Atqui quando non utrumque distinctorum, sed unum solum perfectionem dicit, perfectio perfectioni non additur; quare in tali casu neque de partibus neque de compositione ullo modo sermo esse potest.

Secundo excipiunt ex eodem mysterio: Cum tres sint personae divinae atque eaedem unam summam rem constituant, Deus ex tribus distinctis realiter componi videtur. — *R.* facile: Tres personae divinae, quatenus ab invicem realiter distinguuntur, in unum compositum non coalescunt, quatenus vero in eadem natura conveniunt, non sunt tria distincta, sed unum simplicissimum. Vel relationes divinae non sunt partes, quae componant aliquid, sed supposita multiplicant, quae perfecte cum essentia identica sunt. Quare de compositione sermo esse nequit.

38. ***4. Nulla est in Deo compositio metaphysica accidentalis sive essentiae cum attributis sive attributorum cum invicem.*** — Neque inter essentiam divinam et attributa neque inter diversa attributa distinctionem realem, proindeque neque compositionem physicam esse, ex praecedenti demonstratione huius thesis iam evidens est. Aliunde autem, scilicet ex thesi 12. p. 2. certo constat inter perfectiones diversas, quas in Deo concipimus, distinctionem virtualem intercedere. Hinc igitur quaestio restat, num inter diversas illas perfectiones i. e. essentiam et attributa vel inter diversa attributa distinctio virtualis maior sive stricte praecisiva inferens compositionem metaphysicam, an vero distinctio

virtualis minor sive late praecisiva compositionem metaphysicam excludens ponenda sit. Quam eandem quaestionem alii theologi sub aliis terminis tractant quaerentes, an attributa sint de ratione essentiae divinae et attributa vicissim alia de aliorum ratione. Iamvero distinctionem inter essentiam Dei et attributa necnon inter diversa attributa esse solum late praecisivam proindeque nullam compositionem neque metaphysicam inferre certum est, atque argumentis pluribus tum generalibus tum specialibus supra adhibitis probatum relinquitur: quare non nova argumenta, sed accuratiorem solum rei explicationem addere expedit. Itaque:

39 *1) Essentia divina ab attributis distinctione solum late praecisiva distinguitur.* — Etenim, ut supra (n. 10.) dictum est, rationes obiectivae distinctae distinctione stricte praecisiva non sunt essentialiter connexae, sed ab invicem separabiles; neque igitur se mutuo nec implicite includunt, sed potius se invicem perficiunt. Econtra rationes obiectivae distinctae distinctione late praecisiva essentialiter connexae ideoque inseparabiles sunt, se mutuo implicite vel virtualiter includunt neque igitur ullatenus se perficiunt vel complent. Atqui essentia divina, cum sit ipsum esse, essentialiter cum omnibus perfectionibus connexa est atque omnes implicite saltem includit ideoque nulla perfectione tamquam aliquo superaddito perfici concipi potest. Vicissim omne attributum divinum essentialiter identicum est cum essentia divina eamque implicite includit ideoque tamquam superadditum essentiae concipi nequit. Etenim attributum divinum ut sapientiae praecise non concipitur ut divinum, nisi eadem perfectio concipiatur ut subsistens vel imparticipata vel infinita: secus enim ratio concepta sapientiae, et idem dic de ceteris attributis, esset solum ratio Deo et creaturis communis, non autem attributum divinum. Sapientia autem et quaevis alia perfectio pura concepta ut subsistens vel imparticipata vel infinita in formali sua ratione aseitatem vel ipsum esse subsistens involvit, sive essentiam divinam implicite continet. Essentia igitur et attributa ab invicem differunt tamquam ratio obiectiva confuse et implicite concepta a ratione obiectiva clare et explicite concepta.

2) Attributa quoque divina distinctione solum late praecisiva ab invicem discernuntur. — Ratio prorsus eadem est. Attributa divina essentialiter cum invicem identica sunt ideoque inseparabilia sunt, se invicem includunt neque igitur ulla ratione se perficere concipiuntur. Quod sane ex priore assertione manifesto consequitur. Etenim quodvis attributum divinum essentiam divinam implicite includit; essentia vicissim quodvis attributum implicite includit; ergo etiam attributa omnia se invicem implicite includunt. 40.

Itaque eadem fere habitudo est inter essentiam divinam et attributa atque inter diversa attributa, quae est inter ens et attributa transcendentalia atque inter diversa haec eadem attributa.

Difficultas aliqua solum peti potest ex attributis vel actibus liberis Dei, quippe qui cum essentia divina nec essentialiter connecti neque in ea implicite contineri videntur; verum haec difficultas infra, ubi de immutabilitate divina agetur, commodius solvetur.

5. Deus nullo modo cum alia re in compositionem venire potest. — Non tantum compositio entis in seipso, sed etiam componibilitas cum alio ente a perfecta unitate simplicitatis deficit atque imperfectio est, quare etiam haec a Deo removenda est. Probatur vero assertio facile rationibus plerisque iam supra adhibitis: 41.

1) Ex eo, quod Deus est ipsum esse. — Etenim quodcunque ens cum alio componitur, rationem partis habet sive ad modum potentiae sive ad modum actus; atqui Deus rationem partis non habet nec habere potest neque ad modum potentiae neque ad modum actus; ergo Deus cum alio ente in unum componi non potest. — *Probatur minor.* Et primo quidem generatim Deus habere non potest rationem partis cuiuscunque, quia pars perfectibilis est, ipsum autem esse perfici non potest; secundo imprimis ex eadem ratione non potest habere rationem partis ad modum potentiae; tertio neque rationem partis ad modum actus habere potest, quia cum in uno eodemque etiam composito potentia sit prior quam actus, actus perficiens aliquam potentiam relativus et

participatus est; ipsum autem esse rationem actus absoluti et imparticipati habet.

2) Ex eo, quod est ens necessarium. — Nam in ente necessario non solum existentia in abstracto sed existentia in concreto, sive modus existendi metaphysice necessarius est; atqui nullum prorsus ens metaphysice necessario actu pars compositi est; quia quaevis pars ex formali sua ratione a comparte sive compartibus divisa esse potest; ergo Deus rationem partis habere nequit.

42. *3) Ex infinitate divina.* — Totum enim quodlibet perfectius suis partibus est; atqui Deo, utpote qui infinitus est, nihil perfectius est; ergo Deus cum alio ente componi nequit.

4) Ex eo, quod Deus est primus motor immobilis. — Etenim cuiusvis compositi partes tum quoad existentiam tum quoad compositionem contingentes sunt, ideoque ab alio moventur; atqui Deus neque a se neque ab alio movetur, quia est primus motor immobilis; ergo pars esse nequit.

5) Ex eo, quod Deus est prima causa efficiens. — Ex hac ratione tale argumentum derivat *S. Thomas:* „Cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere; quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi" (S. th. 1. p. q. 3. a. 8). — Cf. ibidem alia insuper argumenta.

43. *Notetur primo,* facta demonstratione non solum physicae, sed metaphysicae quoque partis rationem a Deo penitus excludi. Hinc Deus nec genus, nec differentia specifica, nec species esse potest, quia haec omnia partium metaphysicarum rationem habent.

Notetur secundo, ultimae assertioni mysterium Incarnationis non opponi; etenim in unione mirabili Verbi cum humana natura non exstat compositio proprie dicta ‚ex his', sed solum compositio improprie dicta ‚ad hoc', quod luculentius explicatur in tractatu de Verbo Incarnato (Thes. 17. Coroll. 1). Nunc id solum notare sufficit, rem sub aliquo respectu se proportionaliter quodammodo habere ac in mysterio SS. Trini-

tatis. Nimirum sub ea ratione, sub qua plura in Christo sunt, scilicet sub ratione naturae, nulla habetur unitas; sub illa autem ratione, sub qua Verbum et humana natura sunt unum, scilicet in subsistentia Verbi non habetur ulla pluralitas. Ergo sub hoc respectu sicuti in Deo trino, ita in Christo de compositione sermo esse non potest.

Corollarium.

44. ***1. Creaturae omnes sunt compositae, et quo magis a divina perfectione distant, eo magis etiam a simplicitatis perfectione deficiunt.*** — Haec assertio iam facile patet, si singula rerum genera vel obiter considerentur. Itaque corpora quaevis composita sunt ex partibus physicis substantialibus tum essentialibus tum integralibus; insuper multiplicem compositionem accidentalem habent, cum substantia eorum multiplici accidenti physico perfici indigeat; denique in corporibus sane compositio metaphysica multiplex invenitur, ut ex essentia et existentia, natura et individualitate necnon hypostasi, ex genere et differentia specifica. Et quidem eo magis ab unitate simplicitatis deficiunt, et divisibilitate affecta sunt, quo magis imperfecta sunt, ut facile patet, si descendendo ab homine diversae corporum species vel obiter considerentur. — Spiritus puri quidem iam multo magis quam corpora simplicitatis perfectionem participant, verum in iis quoque non una compositio invenitur. Et quidem primo, cum spiritus purus nullus sit intellectio vel volitio subsistens, multiplex in iis ex substantia et actibus accidentalibus intellectionis et volitionis compositio physica invenitur: imo aliae insuper compositiones physicae, ut ex natura et subsistentia, substantia et ubicatione esse videntur. Denique in spiritibus puris quoque multiplex sane est compositio metaphysica, ut ex essentia et existentia, natura et individualitate. Spiritus puros autem magis simplices esse quam animam humanam patet, quia anima humana forma corporis est et proinde partis rationem habet, spiritus autem puri substantialiter non componuntur. Itaque revera, quo crea-

turae sunt perfectiores, eo magis ad divinam simplicitatem appropinquant atque eiusdem vestigium referunt.

45. ***2. Pantheismus quivis cum divina simplicitate evidenter pugnat ideoque ex hoc quoque capite absurdissimus esse convincitur.*** — Sane sive pro diversa Pantheismi forma dicatur res finitas e divina substantia emanasse sive substantiam divinam sui evolutione fieri omnia, sive Deum esse animam mundi omnia informantem: in quolibet casu evidenter contra divinam simplicitatem absurdissime peccatur. Mundus enim evidenter compositus est; Deus autem absolute simplex; ergo Deus cum mundo identicus non est. Neque Deus anima vel forma mundi est, quia per absolutam Dei simplicitatem repugnat etiam, quominus Deus cum ulla re in compositionem veniat. Ceterum sicuti in prioribus ita etiam in hac ultima Pantheismi forma multiplex alia absurditas invenitur, quarum unam *Augustinus* v. g. hac ratione notat: „Non ad hoc ingenii opus est excellentia, ut deposito studio contentionis attendant, si mundi anima Deus est, eique animae mundus ut corpus est, ut sit unum animal constans ex anima et corpore, atque iste Deus est sinu quodam naturae in seipso continens omnia, ut ex ipsius anima, qua vivificatur tota ista moles, vitae atque animae eunctorum viventium pro cuiusque nascentis sorte sumantur, nihil omnino remanere, quod non sit pars Dei. Quod si ita est, quis non videat, quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut quod calcaverit quisque partem Dei calcet, et in omni animante occidendo, pars Dei trucidetur" (de civ. Dei l. 4. c. 12). Haec ultima Pantheismi forma damnata quoque est a Concilio *Lateranensi IV* adversus Almaricum del Bene eiusdem erroris patronum: „Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excoecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana" (cap. Damnamus). Concilium *Vaticanum* vero quamlibet Pantheismi formam sollemniter proscripsit: etenim praeter definitionem iam supra (n. 14.) allatam duplicem insuper canonem contra hunc turpem atque absurdum errorem statuit: „Si quis dixerit, unam

eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; A. S." (De fide cath. can. 3). „Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse, aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species, et individua distinctam, A. S." (ib. can. 4).

46. ***3. Absurda pariter est opinio Anthropomorphitarum.*** — Hunc errorem, quo Deo species corporis humani affingebatur, testibus Socrate, Sozomeno atque Cassiano, monachi quidam rudes in Aegypto Theodosio imperante professi sunt. Verum Tertullianum quoque aliqui Anthropomorphitis accensuerunt, utpote qui Deum corpus habere imo corpus esse docuerit. Revera alicubi scribit: „Quis negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis" (Adv. Prax. c. 7; cf. cont. Marc. l. 2. c. 16). Attamen immerito Tertullianus absurdi huius erroris accusari videtur; etenim Tertulliano loco allato aliisque obiectis de Deo loquenti corpus nihil aliud est, quam substantia vera et solida in oppositione ad id, quod inane figmentum et nihil est. Quod quidem cum contextui consonum sit, ex aliis locis confirmatur, ut v. g.: „Nihil est incorporale, nisi quod non est" (De carne Christi c. 11.); et: „Ipsa substantia corpus est rei cuiusque". Praeterea ea de Deo saepe docet, quae a quavis re corporea prorsus aliena sunt. Hinc *S. Augustinus* quoque, cum prius opinaretur, Tertullianum aliquo tempore illo errore captum fuisse, postea tamen eum plane ab eodem purgavit et vindicavit, eandem, quae modo exhibita est, testimoniorum Tertulliani suspectorum interpretationem adhibens: „Potuit propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas" (de haer. c. 86). Quod autem Tertullianus alio loco (c. Marc. l. 2. c. 16.) Deo dextram et oculos et pedes tribuit, et insuper in Deo corpus et animum distinguere itemque in Deo passiones esse significare videtur, inde explicari posse videtur, quod morem Scripturae imitatus non proprio, sed metaphorico sensu locutus est. Ceterum absurdo

errori ex Tertulliani auctoritate pondus non accrescere sane intelligitur; errorem autem Anthropomorphismi absurdum esse, ex tota thesis demonstratione constat neque iam speciatim probandum est. — Melitonem Sardensem quoque aliqui anthropomorphismi accusarunt; verum accusatio vera probari nequit. Cf. Stentrup, De Deo uno, th. 14. coroll. I.

47. ***4. In Deo de concretis praedicantur concreta et abstracta; de abstractis vero abstracta quidem, concreta autem nonnisi inter certos limites praedicantur.*** — Haec propositio composita cum argumento primo primae partis supra (n. 14.) explicato cohaeret atque ex eo consequitur. Insuper vero ad propositionem accurate intelligendam triplex sensus distinguendus est: sensus materialis, specificativus, reduplicativus. Sensus materialis habetur, quando non identitas obiectiva rationum conceptarum, sed rerum potius identitas significatur, quod solum cum expressa de hac significatione monitione fieri solet; ut si dicitur: In homine animalitas est rationalitas per identitatem realem. Sensus reduplicativus habetur, quando perfectio subiecto expressa ratio est, cur praedicatum subiecto conveniat, ut v. g. Misericordia divina parcit i. e. Deus quatenus misericors est, parcit. Denique sensus specificativus habetur, quando simpliciter identitas rationum obiectivarum subiecto et praedicato expressarum enuntiatur, ut si dicitur: Homo est immortalis. Iam his notatis propositio statuta secundum singulas partes facile intelligitur:

48. *1) In Deo de concretis concreta et abstracta praedicantur.* — Ratio est, quia in utroque casu perfecta identitas inter subiectum et praedicatum enuntiatur, sive totum de toto praedicatur. Qua ratione dicitur tum: Deus est sapiens, tum: Deus est sapientia. Accuratior vero vel significantior est praedicatio abstractorum, quam ea concretorum, quia prior expresse significat simplicitatem divinam, altera vero ab ea abstrahit et simpliciter significat, Deum habere sapientiam, quod etiam de creaturis dici potest. Non vero solum de concreto a divinitate appellato sed de concreto a quavis perfectione nominato omnis perfectio sive termino concreto

sive abstracto significata praedicatur. Qua ratione dicitur: Omniscius est omnipotens vel omnipotentia; omnipotens est sapiens vel sapientia. Nam terminus concretus subiecti idem semper suppositum significat.

2) *Item in Deo abstracta de abstractis praedicantur.* — **49.** Exempli causa recte dicitur: Omnipotentia est sapientia, aeternitas divina est immensitas divina. Et quidem talis praedicatio non solum in sensu materiali, quo de animalitate hominis rationalitas praedicatur, sed in sensu specificativo vera est. Etenim termini abstracti, cum formam secundum statum praecisionis in mente nostra significent, in creaturis partem suppositi significant ideoque, quia pars suppositi de parte non praedicatur, in creaturis abstracta de abstractis sensu specificativo praedicari nequeunt. In Deo autem tales termini abstracti quoque totum Deum significant ideoque quod Deum attinet abstracta de abstractis sensu specificativo quoque recte praedicantur.

3) *Denique concreta de abstractis quoque praedicantur;* **50.** *in tali autem praedicatione cavendum est, ne a sensu specificativo ad sensum reduplicativum illegitime transeatur.* — Et *primo* quidem de abstractis generatim concreta in sensu specificativo praedicari patet, quia ut dictum est, tum termini concreti tum termini abstracti totum Deum significant, ideoque in tali praedicatione sensu specificativo accepta perfecta inter subiectum et praedicatum identitas servatur. Qua ratione rectissime dicitur: omnipotentia est sapiens, vel: Ipsa sapientia est omnipotens. Itaque immerito omnino haec assertio a quibusdam auctoribus negatur.

Verum *secundo* in tali praedicatione cavendum est, ne a sensu specificativo ad sensum reduplicativum illegitime transeatur. Etenim termini concreti, qui actum proprium alicuius attributi significant, solum de hoc eodem attributo, non vero de aliis in sensu reduplicativo praedicantur. Sic sensu reduplicativo de sola omniscientia divina non vero de omnipotentia divina praevisio futurorum liberorum praedicatur. Ratio evidens est, quia secundum nostrum modum concipiendi omniscientia, non autem omnipotentia causa est praevisionis futu-

rorum liberorum. Et quidem, quando de aliquo attributo in forma abstracta actus eius in forma concreta praedicatur, sensus semper specificativus esse videtur. Quare aequivocationis vitium in hoc v. g. syllogismo committitur: omniscientia futura libera praevidet; atqui omniscientia est omnipotentia; ergo omnipotentia futura libera praevidet. Nimirum *d. mai.* omniscientia futura libera praevidet in sensu solum specificativo *n.*; in sensu reduplicativo *c.*; *d. min.* omniscientia est omnipotentia in sensu specificativo *c.*; in sensu reduplicativo *n.* *D.* consequens: Ergo omnipotentia futura libera praevidet in sensu specificativo *c.* in sensu reduplicativo *n.*

Notetur, hanc logicae de Deo praedicationis explicationem certo valere de attributis Dei necessariis, quod vero libera attinet, aliae insuper regulae addendae videntur; quod alio loco commodius fiet.

Scholion.

51 ***1. Qua ratione simplicitas perfectio sit.*** — Ex omnibus, quae in praesenti thesi disputata sunt, satis patet, in quonam praecise perfectio simplicitatis posita sit. Nimirum non ex sola negatione partium vel compositionis proprie exsurgit, sed in eo posita est, quod res simul actu vel actus est simulque partibus caret. Quo magis igitur aliqua res actu est simulque potentia atque partibus caret ideoque pluribus distinctis aequivalet, eo nobilior eius simplicitas est. Quare absoluta perfectio, quae est plenitudo τοῦ esse atque purus actus sine ulla potentia ullisve partibus, simplicitas quoque absoluta est.

Hinc verō intelligitur primo, philosophos eos contra theologos calumniam spargere, qui cum Hegelio obiiciunt, ab ipsis Deo affingi simplicitatem inanem et vacuam, qualis fere est simplicitas elementorum primorum, ex quibus tamquam partibus imperfectissimis corpora coalescere a multis dicuntur. Ab hac enim simplicitate divina simplicitas, quae absolutam perfectionem dicit, infinito intervallo distat.

Intelligitur secundo, facile componi posse controversiam 52
quorundam Scholasticorum, quorum aliqui cum Caietano negant, alii affirmant simplicitatem per se perfectionem esse. Etenim non quodvis simplex quolibet composito perfectius est, sed ceteris paribus vel eodem perfectionis gradu supposito simplex composito praestat; melius enim est, eundem quasi gradum perfectionis possidere in perfecta unitate simplicitatis et indivisibilitatis, quam in unitate compositionis, quae divisibilitatem inducit et corruptibilitatem. Apposite *S. Thomas:* „Simplicitas per se non est causa nobilitatis, sed perfectio; unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilius, quam compositum; quando autem ex contrario simplex est imperfectum, compositum vero perfectum, tunc compositum est nobilius quam simplex, sicut homo est nobilior terra" (in 4. d. 11. q. 2. a. 1. sol. 1. ad 1). Itaque si simplicitas intelligitur ontologica perfectio, quatenus compositionem atque potentiam excludit, ea sane per se perfectio est; si vero sola negatio partium intelligitur, haec per se et ontologica perfectione praecisa perfectionem non dicit. Quare proprie non de re, at de verbo solum disputatio esse potest. Egregie igitur *Suarez:* „Dissensio . . . videtur esse potius in verbis, quam in re. Certum est enim, simplicitatem supra rem, quae simplex denominatur, non addere rem aliquam vel modum positivum, sed dicere tantum negationem compositionis: quia intelligi non potest, qualis sit ille modus positivus, aut quae sit necessitas fingendi illum. Item, quia simplicitas aut est idem, quod unitas quaedam perfecta et indivisibilis, aut certe non solum ratione, sed habitudine proportionali distinguuntur, quia unitas multitudini, simplicitas compositioni opponitur; sicut ergo unitas non addit aliquid positivum rei uni, sed negationem tantum, ita nec simplicitas rei simplici. Nihilominus tamen verum est, per hanc negationem circumscribi seu indicari perfectionem, tum quia excluditur imperfectio compositionis, tum etiam, quia ceteris paribus, id quod est simplicius, perfectius est, quamvis absolute non semper, quod est simplicius, sit melius; est enim simplicior pars, quam totum, non tamen perfectior; et

similiter accidens saepe est simplicius, quam substantia, licet sit in inferiore ordine et gradu entis; sistendo vero inter eundem gradum ac ceteris paribus, simplicitas perfectionem indicat" (Disp. metaph. 10. s. 3. n. 3).

53. ***2. De distinctione formali ex natura rei Scotistarum necnon de distinctione virtuali intrinseca Thomistarum.*** — Aliqui auctores hoc loco de singulari opinione plurium Scotistarum necnon de altera aeque singulari nonnullorum Thomistarum agunt, quae nominibus titulo expressis designantur. Verum illae opiniones tum obsoletae sunt, tum falsae esse ex tota thesis explicatione facile intelliguntur, atque insuper examen earum vix quidquam ad maiorem simplicitatis divinae explicationem conferre potest. Quare specialis harum quaestionum tractatio hic eo magis sine dispendio praetermitti potest, quod philosophi de iisdem fusius agere solent. Eruditionis causa conferri possunt: *T. Pesch*, instit. logic. n. 1537 ss. et *De San*, de Deo uno P. II. c. I.

Articulus secundus.

De unitate Dei.

Thesis 17. Deus ita absolute unus est, ut divinae naturae quaevis multiplicatio metaphysice repugnet.

Declaratio.

1. ***Notio unitatis atque status quaestionis.*** — Ab unitate essentiali, quae dividitur in unitatem simplicitatis et compositionis, ut supra dictum est (thes. 16. n. 1.), differt *unitas subiectiva*, quae in numericam et universalem apte dividitur. Cum enim prior, sc. essentialis, divisionem entis in suis constitutivis excludat, posterior, i. e. subiectiva, potius divisionem entis in plura eiusdem rationis removet. Est autem analogia quaedam proportionis inter utramque unitatem, essentialem scilicet et subiectivam. Sicut enim prior divisionem in diversis constitu-

tivis excludere potest vel actu solum vel etiam potentia, unde praecise unitas simplicitatis et compositionis discernuntur; ita posterior divisionem in diversa subiecta eiusdem rationis item vel actu solum vel potentia etiam excludit, unde iterum unitas numerica et universalitatis distinguuntur. Iam de unitate simplicitatis et compositionis relate ad Deum in praecedenti thesi dictum est; restat igitur, ut sub eodem respectu unitas numerica et universalis considerentur.

Unitas itaque numerica vel singularitatis ea rei ratio est, **2.** qua eiusdem divisio actualis et potentialis in plura eiusdem rationis excluditur; haec igitur unitas multiplicationem per inferiora excludit atque individuis omnibus ut talibus convenit, v. g. Socrati, Caesari etc. *Unitas autem universalis* in eo invenitur, quod ratio aliqua obiectiva actualem quidem, sed non potentialem divisionem in plura inferiora excludit. Talem unitatem habet universale directum v. g. homo, quippe quod est ratio concepta una in se actu quidem, in potentia autem multa, quia a parte rei multiplicari et de multis praedicari potest. Unitas igitur universalis est rationis conceptae, cum unitas numerica sit rei actu existentis vel etiam possibilis.

Iamvero cum unitas numerica possit esse diversa vel duplex, in praesenti thesi ea Deo unitas numerica vel singularitas asseritur, qua non solum existentia, sed etiam possibilitas alterius Dei penitus excludatur; aliis verbis Deus metaphysice necessario unicus esse affirmatur.

Demonstratio.

1. Probatur ex sacra Scriptura. — Doctrina **3.** unitatis Dei, quae sane religionis christianae dogma fundamentale est, nulla alia a ss. Litteris sive frequentius sive instantius sive expressius proponitur. Ex multis testimoniis pauca seligere sufficit.

1) Vetus Testamentum tum per modum emphaticae affirmationis, tum per expressiorem adhuc exclusionis modum

unitatem Dei affirmat et urget. — Huc pertinent inter alia haec testimonia: „*Audi, Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est*“ (Deuter. 6. 4). „*Ut scires, quoniam Dominus ipse est Deus et non est alius praeter eum*“ (ib. 4. 35). „*Scito ergo hodie, et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in coelo sursum et in terra deorsum et non sit alius*“ (ib. v. 39). „*Videte, quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me*“ (ib. 32, 39). „*Haec dicit Dominus rex Israel et redemptor eius, Dominus exercituum: Ego primus et ego novissimus, et absque me non est Deus*“ (Is. 44, 6).

4. Huc ea quoque Scripturae testimonia referenda sunt, quibus neminem cum Deo conferri posse exprimitur: „*Ut scias, quoniam non est sicut Dominus Deus noster*“ (Ex 8, 10); „*Quis est Deus praeter Dominum? Quis est fortis praeter Deum nostrum?*“ (2. Reg. 22, 32.). „*Quis sicut Dominus Deus noster?*“ (Ps. 112, 5).

2) Novum quoque Testamentum unitatem Dei instanter praedicat. — Perpendantur pauca haec testimonia: Imprimis Christus ipse alludens ad Ex. 6, 4 (cf. supra) scribae interroganti respondit: „*Quia primum omnium mandatum est: Audi Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est*“ atque deinde haec scribae verba approbat: „*Bene Magister, in veritate dixisti, quia unus est Deus, et non est alius praeter eum, et ut diligatur ex toto corde, et ex toto intellectu, et ex tota anima, et ex tota fortitudine*“ (Marc. 12, 29 ss.). Alibi item Christus orat: „*Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum*“ (Ioan. 17, 3). Atque iterum Christus declarat: „*Unus est bonus, Deus*“ (Matth. 19, 17. coll. Marc. 10, 17; Luc. 18, 18).

Deinde Apostoli quoque expresse et sollemniter unitatem Dei profitentur: „*Soli sapienti Deo per Iesum Christum gloria in saecula*“ (Rom. 16, 27). *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium; qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem*“ (1. Tim. 6. 15. 16). „*Nullus est Deus nisi unus; nam etsi sunt, qui dicantur dii sive in coelo sive in terra (si quidem sunt dii multi et domini multi) nobis tamen unus*

est Deus" (1. Cor. 8, 4, ss.). Alibi idem Apostolus eos, qui plures Deos colunt, Atheos vocat. (Eph. 2. 12). „*Unus est legislator et iudex, qui potest perdere et liberare*" (Iac. 4, 12). — Neque opponi potest, quod tum principes et iudices tum iusti omnes a Scriptura aliquando dii vocantur. Etenim illi, quia dignitatem Dei munere suo quadam ratione participant, hi vero, quia per gratiam Deo assimilati sunt, neutri autem sensu proprio illo nomine appellantur.

5. ***2. Ex SS. Patrum doctrina.*** — SS. Patres eandem semper ac communem hac in re fidem in ecclesia inde ab exordio viguisse, luculentissime testantur. Cum in re aperta brevitati consulendum sit, duo solum ex eorum doctrina momenta exhibentur:

1) Primo sive contra Gentiles Polytheistas sive de mysterio SS. Trinitatis specietenus opposito agentes disertis et expressis verbis hanc fidem profitentur. — Ita *Origenes* declarat: „Species eorum, quae per praedicationem Apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: primo quod unus est Deus, qui omnia creavit et composuit" (de princ. l. 1. praef. n. 4). Et *Irenaeus* docet, Ecclesiam ab Apostolis accepisse fidem in unum Deum (adv. haer. l. 1. c. 1.), necnon Christianos ut eos exhibet, qui sunt in unum Deum credentes (ib. l. 3. c. 4). *Tertullianus* item docet regulam fidei unam omnino esse, solam immobilem et irreformabilen, „credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem" (de vel. virg. c. 1). Deinde *Athanasius* tamquam principium habendum esse declarat, negationem unitatis Dei ad atheismum pertinere: „Polytheismum atheismum esse dicimus" (c. gent. n. 24. 40). *S. Augustinus* de omnium ante ipsum fide egregium testimonium exhibet: „Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem" (de Trinit. l. 1. c. 4. n. 7). Item *S. I. Damascenus* unitatem Dei ex Scriptura et traditione demonstraturus declarat:

„Quod autem unus sit et non plures, apud eos quidem, qui Scripturae divinae fidem adhibent, extra controversiam est“ (De orth. fide l. 1. c. 5).

6. 2) *SS. Patres etiam variis argumentis unitatem Dei ex sola ratione demonstrant.* — Quorum argumentorum, cum pleraque egregia sint atque ad profundiorem rei intelligentiam conferant, aliqua saltem referre opportunum est; itaque:

a) *Ex unitate ordinis mundani* argumentantur, ut v. g. *Athanasius:* „Ex ordine et harmonia universitatis Deum mundi gubernatorem cogitemus necesse est, eumque unum non multos esse. Si quidem ipse dispositionis ordo, omniumque partium concors conspiratio, non multos, sed unum mundi ducem et moderatorem Verbum esse manifesto ostendit. Nam si plures mundo praecessent, ordo ille servari non posset, sed omnia confusione et perturbatione plena essent, dum unusquisque omnia ad suum arbitrium traheret et adversus alium pugnaret. Namque ut multos deos nullos esse dicebamus, sic multos rectores nullos rectores esse dicendum est. Cum enim alter alterius imperium everteret, nullus certe esset, qui imperaret et dominaretur, nemo qui regeret et gubernaret. Ubi autem nullus rector est, illic necessario nullus ordo est, sed tantum confusio. Contra vero multorum et diversorum unus ordo et consensus, unius rectoris certum indicium est. Quemadmodum enim, si quis lyram ex multis et variis cordis compositam procul audierit, quarum concentum et harmoniam admiretur, quod scilicet non sola gravis nec sola acuta nec sola media sonum efficiat, sed omnes pari velut contentione inter se consonent, ex his plane intelligit, lyram non quidem a se ipsa moveri neque a multis pulsari, sed unum esse musicum, qui singularum chordarum sonum ad concordem et perfectum concentum una arte accommodet, quamvis illum minime videat. Ita cum in universo mundo quam aptissimus sit ordo, neque superiora adversus inferiora, vel inferiora adversus superiora dissideant, sed unum ordinem omnia efficiant, consequens sane fuerit, ut non multos, sed unum totius universi imperatorem et moderatorem, qui omnia suo lumine collustret et moveat, esse intelligamus „(Cont.

gent. 38). — Simili ratione *Tertullianus* (cont. Marc. l. 1. cc. 3. 5.), *Irenaeus* (adv. haer. l. 2. cc. 2. 7.), *Origenes* (c. Cels. l. 1. n. 23.), *Lactantius* (div. inst. l. 1. c. 3; de ira Dei c. 11.), *Minutius Felix* (in Oct. cc. 18. 20.), *Iustinus* (cohort. ad Graec.), *Athenagoras* (legat. pro christian.) aliique plures argumentantur.

b) Subtilius inde argumentantur, *quod Deus est infinitus.* 7. Ita *Gregorius Nyssenus:* „Sin autem Deum quidem esse non dubitet, sed eo delabitur, ut Deorum putet esse multitudinem, hac adversus eum utemur consequentia, Deumne perfectum esse putet an cui desit aliquid. Quodsi, ut est consentaneum, Dei naturae perfectionem suo tribuat testimonio, exigam ut ipse sit perfectus in omnibus, quae considerantur in divinitate . . . Hoc autem nobis dato, non erit amplius difficile cogitationem dispersam ac dissipatam in Deorum multitudinem deducere ad divinitatis unius confessionem. Si enim omnino dederit se perfectionem fateri in subiecto, dicat autem multa esse perfecta, quae per eadem exprimantur suumque accipiunt characterem: necesse est omnino, ut in iis, quae nulla discernuntur mutatione ac diversitate, sed in iisdem considerantur, aut proprium aliquod cuique ostendere, aut si nihil proprii in singulis mentis comprehendat conceptio, in iis, in quibus non est discretivum, neque existimare discretionem. — Omni qualibet ratione sublata differentia, simul necessario tollitur a dogmate Deorum multitudo“ (Orat. catech. in praef.).

Similiter *I. Damascenus:* „Deus perfectus est absque 8. defectu, sive bonitatem, sive sapientam, sive potentiam spectes, principii ac finis expers, sempiternus, incumscriptus, ac denique, ut rem uno verbo complectar, omnibus modis est perfectus. Quocirca si plures deos esse asseruerimus, inter plures discrimen animadvertere necesse erit. Nam si nihil discriminis inter eos reperiatur, unus potius est, quam multi: si autem discrimen aliquod inter eos existit, ubi tandem erit illa perfectio (scilicet omnibus numeris absoluta)? Etenim si vel bonitatis vel potentiae vel sapientiae, vel postremo temporis ratione aliquid in eo ad perfectionem desideretur, Deus

certe non erit. At vero identitas sibi per omnia constans unum potius, quam multos ostendit“ (de fide orthod. l. 1. c. 5. n. 16). Pari fere ratione argumentantur *Tertullianus* (cont. Marc. l. 1. c. 3.), *Lactantius* (div. inst. l. 1. c. 3). *Irenaeus* (cont. haer. l. 2. c. 1.), *Hilarius* (de Trinit. l. 1. c. 4.) aliique plures.

9. c) Praeterea inde quoque subtile argumentum ducunt, *quod Deus est ipsa veritas et ipsum esse.* Qua ratione v. g. *Fulgentius* ex veritate argumentatur: „Quod utique sciens beatus Apostolus, iram Dei revelari pronuntiat super omnem impietatem et iniustitiam eorum, qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium . . . Veritatem Dei tenere, est unum Deum colere, veritatem Dei in mendacium convertere, est creaturae servire . . . Ipsa namque veritas unus est Deus; et sicut excepta una veritate, non est alia veritas, sic absque uno vero Deo non est alius verus Deus, ipsa enim una veritas est naturaliter una vera divinitas. Et una non possunt duo veri Dei veraciter dici, sicut ipsa una veritas naturaliter non potest dividi “(Ep. 8. ad Donat. c. 4). *Irenaeus* vero spectans Deum esse ipsum esse vel plenitudinem τοῦ εἶναι arguit: „Quemadmodum enim poterit super hunc alia Plenitudo aut Initium aut Potestas, aut alius Deus esse? Cum oporteat Deum. horum omnium pleroma, in immenso omnia circumcontinere et circumcontineri a nemine? Si autem extra illum est aliquid, iam non omnium est pleroma, neque continet omnia. Deerit enim pleromati, aut ei, qui est super omnia Deo, hoc quod extra eum dicunt. Quod autem deest et delibatum est ab aliquo, hoc non est omnium pleroma“ (adv. haer. l. 2. c. 1). Pariter *Novatianus* ex eo, quod Deus est ipsum esse, argumentatur: „Et ideo dicit: *Ego sum, qui sum* . . . Ideo et unus pronuntiatus est. Deus enim, quidquid esse potest Deus, est, summum sit necesse est. Summum autem quidquid est, ita demum summum esse oportet, dum extra comparem est. Et ideo solum et unum sit necesse est, cui conferri nihil potest, dum parem non habet. Quoniam nec duo infinita esse possunt, ut rerum dictat ipsa natura. Infinitum est autem, quidquid nec originem habet omnino

nec finem. Excludit enim alterius initium, quidquid occupaverit totum. Quoniam si non omne id quod est, quidquid est, continet, dum intra id invenitur quo continetur, minus inventum eo quo continetur, Deus esse desierit, in illius potestatem redactus cuius magnitudine, qua minor, fuerit inclusus, et ideo quod continuit Deus potius esse iam caeperit" (De Trinit. c. 4).

10. d) *Ex simplicitate quoque divina* argumentum unitatis petunt. Qua ratione utuntur v. g. *Gregorius Naz.:* „Quod natura maxime est simplex idemque, hoc praecipue est unum" (or. 32); et *Maximus:* „Unus est Deus, quoniam una divinitas est, initio carens, simplex et supersubstantialis, partium expers et individua" (ap. Euthymium in Panoplia p. 1. titulo 2); praeterea *Basilius:* „Divinitas tamquam commune aliquid non valet in plura subiecta dividi, ac si ipsa per se in nulla existeret hypostasi et sic cum ea componeretur" (De Spiritu Sanct. c. 17.); necnon *Ps. Dionysius:* „Deus est ipsa per se unitas per suam simplicitatem atque suam superexcellentem unitatem impartibilitatis" (De div. nom. c. 1).

11. e) Denique SS. Patres hac in re *ad sensum naturae communem* provocant. Ita *Tertullianus:* „Non placemus Dominum praedicantes, hoc nomine unico Unicum, a quo omnia et sub quo universa. Dic testimonium (anima) si ita scis. Nam te quoque palam et tota libertate, qua non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare: Quod Deus dederit, et si Deus voluerit, ea voce et aliquem esse significans, et omnem illi confiteris potestatem, ad cuius spectas voluntatem: simul et ceteros negas Deos esse, dum suis vocabulis nuncupas, Saturnum, Iovem, Martem, Minervam. Nam solum Deum confirmas, quem tantum Deum nominas, ut et cum illos interdum deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usa videaris" (De testim. anim. c. 2). Pari modo *Cyprianus:* „Nec nomen Deo quaeras: Deus nomen est illi . . . Ergo unus est et ubique diffusus est. Nam et vulgus in multis Deum naturaliter confitetur, cum mens et anima sui auctoris admonetur. Dici frequenter audimus: o Deus, et: Deus videt,

et: Deo commendo, et: Deus tibi reddat, et: Quod vult Deus, et: Si Deus dederit" (de idolorum vanitate c. 7).

12. ***3. Ex documentis ecclesiasticis.*** — Magisterium authenticum nunquam non professum est Dei unitatem. Etenim iam expresse proponitur in *symbolo Apostolorum* iuxta formam Antiochenam, Alexandrinam, Caesarcensem, Hierosolymitanam, quae incipiunt: Credo vel credimus in unum Deum: aliae vero eiusdem symboli formae magis implicite unitatem Dei profitentur, cum dicunt: Credo in Deum vel in Deo. Symbolum Nycaeno-Constantinopolitanum deinde iterum expresse exorditur: „Credo in unum Deum." Item *Symbolum, quod Athanasianum dicitur,* expresse declarat: „Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur." *Concilium Lateranense IV* statuit: „Firmiter credimus et simpliciter profitemur, quod unus solus et verus Deus." Pariter decreverunt *synodus oecumenica quinta* can. 1. et *concilium Toletanum* in symbolo fidei. Similiter declararunt alia concilia atque symbola. Denique *Concilium Vaticanum* eandem fidem his verbis proponit et urget: „Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae" (Constit. de fide, c. 1). — „Si quis unum verum Deum, visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit. A. S." (ib. can. 1). Hinc sane doctrina de unitate Dei ad dogmata fidei fundamentalia pertinet.

13. ***4. Ex ratione.*** — Cum multis argumentis ex ratione unitas singularitatis Dei demonstrari possit, omnia tamen ad potiora quaedam reducuntur, quae pleraque cum rationibus argumentandi SS. Patrum fere coincidunt vel accuratiorem earum explicationem constituunt.

1) Ex eo, quod Deus est ipsa veritas, ipsa sapientia, ipsa caritas, verbo ipsum esse. — „Esse abstractum est unum tantum; ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse . . . Impossibile est igitur esse nisi unum Deum" (*S. Thomas.* c. g. l. 1. c. 42. n. 13). Quae ratio est omnino solida et profunda atque intimam rationem unitatis Dei pandit. Pro-

fecto ipse communis naturae sensus dictat ipsam veritatem, ipsam sapientiam, ipsum esse omnem multiplicationem ita excludere, ut ne concipi quidem possit duplex ipsa sapientia (ἡ σοφία), duplex ipsa veritas (ἡ ἀλήθεια), duplex ipsum esse (τὸ εἶναι). Eo ipso enim quod duplex sapientia concipitur, non concipitur ipsa sapientia, sed aliqua et aliqua sapientia; et sane absurdum est, ipsam sapientiam ab ipsa sapientia tota sua ratione differre. Iamvero ipsa sapientia. ipsum esse non est tantum aliquis conceptus abstractus et universalis, sed est perfectio ex intima necessitate realiter existens sive Deus, ut tum revelatione, tum ratione constat. Ergo intrinsecus repugnat, quominus divina natura multiplicetur, vel aliquis Deorum numerus sit. Et sane, si plures essent, unusquisque eorum simul esset ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa plenitudo τοῦ esse et simul non esset; quae est aperta contradictio. Atque haec est vis rationis *Fulgentii* supra allatae.

2) Ex necessitate existendi. — „Si sint duo, quorum utrumque est necesse esse, oportet, quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur, quod distinguantur per aliquid, quod additur vel uni tantum vel utrique: et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum . . . Impossibile igitur est, esse plura, quorum utrumque sit necesse esse; et sic nec plures Deos“ (ib. n. 7). **14.**

Quod argumentum paulo aliter sic urgeri potest: Ens necessarium ex formali sua ratione non solum necessario actu est, sed etiam necessario est quidquid est, sive etiam modus, quo existit, prorsus necessarius est; ergo etiam necessario hanc determinatam individualitatem habet. Iamvero si essent duo vel plura entia necessaria sive aliis verbis: si essentia entis necessarii multiplicari posset, simul haberet hanc determinatam individualitatem et simul eandem non haberet, quia plura entia necessaria evidenter individualitate saltem differrent. Atqui consequentia illa utpote contradictionem ponens evidenter absurda est. Ergo unum tantum est ens necessarium.

Vel iterum paulo aliter: Ens necessarium, si in plura individua multiplicaretur, indifferenter se haberet ad hanc vel illam individualitatem. Atqui quod indifferenter se habet ad hanc vel illam individualitatem, indifferenter se habet quoad ipsam existentiam proindeque contingens est. Ergo ens necessarium in plura individua multiplicari non potest proindeque necessario unicum est. — *Maior* evidens est et *minor* probatur: Quidquid existit, necessario concretum, determinatum, individuum est, sive omnis existentia realis individua est; ergo quod est indifferens relate ad individualitatem, etiam relate ad ipsam existentiam realem indifferens proindeque contingens est.

15. *3) Ex ratione entis infiniti.* — „Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non conveniret alteri, et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus; si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde et antiqui philosophi quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium“ (S. th. 1. p. q. 11. a. 3).

Cuius argumenti item prorsus efficacis forma paulo immutata sic argui potest: Si duo vel plura entia infinita existerent, individualitate saltem differrent; ergo perfectione pura differrent; nam quidquid in ente infinito est, necessario perfectio pura est: ergo neutrum infinitum, sed utrumque finitum esset, cum utrumque alterius perfectionem individualem non haberet. Neque dici potest contra, utrumque ens infinitum alterius perfectionem individualem non quidem formaliter secundum proprium actum, sed vel virtualiter vel aequivalenter vel eminenter habere; etenim ens infinitum quamvis perfectionem puram necessario formaliter habet; et quivis alius modus habendi perfectionem aliquam in alterutro illorum entium imperfectionem importat. Ergo repugnat in terminis, quominus duo entia infinita existant.

16. *4) Ex summa Dei simplicitate.* — „Natura significata hoc nomine Deus aut est per seipsam individuata in hoc Deo

aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet, quod ibi sit compositio, si per seipsam, ergo impossibile est, quod alteri conveniat. Illud enim, quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile est igitur esse plures deos" (c. g. l. 1. c. 42. n. 11).

Quae ratio paulo aliter sic efformatur: Plures dii in communi essentia convenirent, in individualitate autem discreparent ideoque individualitas singulorum extra essentiam divinam esset, utpote quae ab unaquaque individualitate seorsum existere posset atque perfecte ab iisdem praescinderetur. Iamvero ens quodcunque, in quo ea ratione se habent essentia et individualitas, compositum est ex utraque compositione saltem metaphysica; imo compositum etiam est ex essentia et existentia, ut ex supradictis patet. Ergo si sint plures dii, unusquisque eorum compositus est. Atqui Deus nulla ratione neque physice neque metaphysice compositus esse potest. Ergo unus tantum Deus existit. Minor patet ex thesi praecedenti. Imprimis vero absurdum prorsus apparet, divinam essentiam concipere in potentia ad differentiam individualem vel existentiam; etenim quia Deus est ipsum esse, nulla in eo potentia est, neque quoquam, quod ab eo distinguitur, perfici potest.

Vel paulo aliter: Ens necessarium, quatenus est hoc ens individuale, necessarium est; si enim ens necessarium non haberet necessitatem existendi, quatenus est hoc ens individuale, essentia eius ab individualitate perfecte praescinderetur atque cum ea composita esset; quo posito individualitas eiusdem entis et consequenter ipsa existentia contingens esset. Ergo ens necessarium praecise quatenus est hoc ens individuum necessitatem existendi habet. Iamvero nihil eorum, quae conveniat huic individuo, in quantum est hoc individuum, alteri enti convenire potest; individualitas enim nec realiter nec logice multiplicari potest, cum praecise illud sit, quo unum ens ab omnibus aliis distinguitur. Ergo necessitas existendi uni soli enti convenit cum exclusione omnium aliorum. Ergo Deus unus est. **17.**

5) Ex eo, quod Deus est prima causa efficiens, exemplaris et finalis. — Huc imprimis pertinet haec *S. Thomae* ratio: **18.**

„Omnia enim, quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum sit perfectissimum, et per se non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus“ (S. th. l. c.).

Quae ratio sic illustrari potest: Plures, v. g. duo dii mundum aut simul aut non simul crearunt et gubernant; si uterque creator et gubernator ponatur, ad vitandam quamvis confusionem consilia sua conferre debuerunt; mundus enim libere conditus est; ergo ab invicem pendere dicendi sunt, quod cum infinita perfectione pugnat. Si vero unus tantum mundi creator et gubernator ponatur, alter huius rei aut ignarus est, aut non; si est ignarus, non est omniscius; si vero rem compertus ponatur aut impedire potest mundi creationem et gubernationem aut non; si potest, primus non est omnipotens; si non potest, alter non est omnipotens. — Neque dici potest, dissensum talem inter eos repugnare; etenim praeterquam quod tunc dependeant ab invicem: mundum velle, mundum nolle neutri repugnare potest; imo hoc eos posse absolute necessarium est, quia secus omni libertate destituerentur.

19. *Paulo aliter:* Pura perfectio est, esse primam causam efficientem, finalem, exemplarem omnium rerum, quae sunt et esse possunt; atqui Deus nihil horum esset, nisi sit unicus, quia ceteri dii et omnia, quae ab ipsis fiunt, ipsum certe non haberent primum principium et ultimum finem; ergo Deus unicus est. *Et confirmatur,* quia si plures dii essent, unus alterum cognoscere et amare deberet, cum sane imperfectio esset, bonum infinitum nec cognoscere nec amare. Iamvero tum in ordine cognitionis tum in ordine amoris quivis dualismus necessario in absolutam unitatem redigendus est, ut constat ex argumento ideologico (th. 8. n. 23. ss.) et teleologico (thes. 9.

n. 38. ss.). Ergo summa veritas et summa cognitio necnon summa bonitas et summus amor in absoluta unitate unum idemque sunt. Ergo Deus unicus est.

6) *Ex principio rationis sufficientis.* — Neque essentia neque res existentes postulant, ut plures dii sint; ergo plures esse deos sine ulla ratione asseritur. Et sane si plures essent, cur praecise tot sunt et non plures? Cur v. g. viginti? Profecto dici nequit, secundum rationem suam sufficientem in primo habere et ita porro cetera unumquodque in priore. Nam sic primum solum ens a se et Deus esset. Neque dici potest, singulos vi suae aseitatis existere; cur enim vigesimum primum et cetera subsequentia vi aseitatis sane non existant, cum iam aseitas multiplicabilis esse ponatur. Ergo consequenter dicendum esset, omnes possibiles et quidem hypothesi multiplicationis divinae naturae posita infinite multos existere. Atqui talis consequentia inane et absurdum figmentum esse ab omnibus intelligitur. Ergo Deus necessario unicus est. **20.**

Corrollarium.

1. Deus maxime unus est. — Quae assertio manifesto ex praecedentibus consequitur atque a *S. Thoma* hac ratione explicatur: „cum unum sit ens indivisum, ad hoc, quod aliquid sit maxime unum, oportet, quod sit et maxime ens, et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, in quantum est non aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est etiam maxime indivisum, in quantum neque dividitur actu, neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est, quod Deus est maxime unus“ (S. th. 1. p. q. 12. a. 4). Atque haec argumentatio manifeste quoad unitatem numericam vel singularitatis quoque valet, quia etiam haec divisionem sc. in inferiora dicit atque in entibus sic multiplicatis divisionem sive distinctionem atque compositionem inter na- **21.**

turam et individualitatem infert vel subaudit. Quaevis autem creatura, etsi unica sit, multiplicari tamen potest, cum in omnibus genus et species et individualitas distincta sint.

22. ***2. Absurda est quaevis Polytheismi forma.*** — Item haec assertio evidens est ex tota thesis demonstratione: quare non iam demonstranda est; sed potius praestat *S. Thomae* explicationem causarum Polytheismi subiicere: „Idololatriae est duplex causa; una quidem dispositiva; et haec fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter; primo quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes vel nimis venerantes honorem divinum ei impenderunt. Et haec causa assignatur Sap. 14, 15: *Acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tamquam Deum colere coepit:* et ibidem etiam subditur, quod homines, *aut affectui aut regibus deservientes incommutabile nomen,* scilicet divinitatis, *lignis et lapidibus imposuerunt.* Secundo propter hoc, quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur, ... et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt, unde dicitur Sap. 13, 11.: *Si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit, et per scientiam suae artis figuret illud, et assimilet imagini hominis, de substantia sua et filiis et nuptiis votum faciens inquirit.* Tertio propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt, unde dicitur Sap. 13, 1: *Neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex, sed aut ignem aut spiritum aut citatum aerem aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem aut lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt.* Alia autem causa idololatriae consummativa fuit ex parte daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua, quae videbantur hominibus mirabilia, faciendo; unde et in ps. 95, 5. dicitur: *omnes dii gentium daemonia*“ (S. th. 2. 2. q. 94. a. 4).

3. Dualismi quoque quaevis forma absurda est. — Dualismi doctrina, de qua hic sermo est, duo principia a se statuuntur sibi invicem adversantia, alterum summe bonum et causa omnium bonorum, alterum summe malum et causa omnium malorum. Cuius absurdae doctrinae auctor fuisse videtur *Zoroaster*, Persarum legislator religiosus, quare in Oriente imprimis ille error propagatus est. Verum *Plato* quoque aliquam dualismi speciem statuit docens, materiam increatam et Deo coaeternam omnium malorum causam esse. Ex his fontibus vero postea idem error ad sectas gnosticas dimanavit atque imprimis a Manichaeis propugnatus et excultus est; atque ipso medio aevo apud sectas Albigensium, surculos Manichaeorum, late grassatus est. Causa vero incidendi in hunc errorem eumque propugnandi Manichaeis ceterisque fuit, quod opinabantur, a Deo, quippe qui est ipsa bonitas, mala huius mundi tamquam primo auctore repeti non posse; haec autem eorum opinio inde iterum originem duxisse videtur, quod malum falso et perverse tamquam ens positivum conceperunt, cum reipsa malum non sit nisi privatio bonitatis convenientis in subiecto bono. Iamvero praetermissa nunc accuratiore explicatione mali eiusque originis, utpote quae alterius loci est, hoc loco notanda solum est absurditas dualismi, quatenus praeter Deum statuit alterum ens a se per se malum; quod paucis absolvitur. 23.

1) Absurditas dualismi ex praecedenti doctrina manifesto consequitur. — Etenim haec opinio evidenter pugnat et cum infinitate et cum unitate entis a se; quod utrumque attributum in hac vel in superiori thesi certis argumentis demonstratum est. 24.

2) Praeterea ipsa notio summe mali est absurdum figmentum. — Nimirum malum, cum non sit res aliqua, sed privatio bonitatis convenientis, in subiecto aliquo est, quod necessario est ens ideoque bonum; ubi autem subiectum bonum habetur, ibi non est malum purum et infinitum.

3) Deinde repugnat prorsus principium per se malum. — Principium enim ut tale ens est; omne autem ens qua tale

non malum, sed bonum est; ergo nullum datur principium per se et pure malum.

4) Item repugnat principium, quod per se sit causa omnium malorum. — Nam omne principium agens per se in positivum aliquid ideoque in bonum, non autem in malum terminatur.

25. *5) Denique fundamentum huius opinionis falsum est.* — Scilicet malum, cum non sit ens, non postulat causam per se, sed per accidens; causa autem mali per accidens potest esse bonum. Quod cum clarum sit quoad malum physicum, etiam quoad malum morale explicatur. Malum morale enim oritur, cum agens rationale ab agendi regula libere deficit, ut cum homo peccatum committit. Atqui ut agens rationale ea ratione deficere possit, opus non est, ut ex natura sua malum sit, sed deficere potest, quia bonum est bonitate imperfecta. Deus autem, etsi infinite bonus sit, malum morale simpliciter permittere (physice) tamen potest, quia ex una parte etiam hominem peccantem in finem ultimum i. e. gloriam suam efficaciter ordinare valet, et ex altera parte libertas creata, cum qua possibilitas peccandi est connexa, ad perfectionem providentiae et pulchritudinem universi spectat. Apposite *S. Thomas:* „Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis, illud ergo, per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam; si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur; tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est, si homo libere non agit; tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum et malum; cessaret etiam circumspectio in consiliis, quae de his, quae in necessitate aguntur, frustra tractarentur. Esset igitur contra providentiae rationem, si subtraheretur voluntatis libertas“ (c. g. l. 3. c. 73). — Atque haec de ratione malorum compendiose dixisse hoc loco sufficit (cf. S. th. 1. p. q. 49. a. 2. 3. c. g. l. 3. c. 97).

26. ***4. Tritheismus quoque absurdus est.*** — Tritheistae falso intelligentes mysterium SS. Trinitatis docuerunt, tres reipsa deos esse, sive cum multiplicatione personarum

divinarum etiam naturam divinam multiplicari ita, ut sicut tres personae divinae realiter distinctae sunt, etiam tres naturae individuae realiter distinctae credendae sint. Quam doctrinam falsam et haereticam esse, ex tota thesis demonstratione evidenter patet. Mysterium autem SS. Trinitatis cum unitate naturae divinae adeo non pugnat, ut potius eam postulet atque supponat. Etenim *primo* in eo praecise hoc mysterium invenitur, quod tres personae divinae sub ratione subsistentiae vel personalitatis realiter distinctae sint, in natura vero una eademque individua realiter conveniant. Cum igitur fides et ratio unum esse Deum profitentur, unitas naturae, non personae asseritur. *Praeterea* considerandum est, divinas personas non aliquo absoluto, sed solum per originis relationes subsistentes atque oppositas ab invicem realiter distingui; quae relationes neque naturam divinam individuant, neque perfectionem dicunt, nisi quatenus cum una eademque natura absoluta identificantur, ideoque cum eadem natura compositum non constituunt, ut iam supra (Th. 16. n. 37.) dictum est. Hinc autem argumentis supra productis bene quidem unitas naturae divinae evincitur, nullo autem modo personarum trinitas excluditur. Quod satis commode perspicitur, si singula argumenta allata sub hoc respectu examinantur. Exemplo sit argumentum ex necessitate desumptum, quod hac ratione ad excludendam pluralitatem personarum detorqueri posset: Sicuti ens necessarium interna et essentiali necessitate est haec individua natura, ita eadem necessitate est haec determinata persona; ergo quemadmodum unus Deus est, ita et una persona divina. — *Respondetur* scilicet negando paritatem, quae reipsa certo deest. Etenim eadem natura individua non potest esse realiter identica cum tribus naturis singularibus, sed natura sic multiplicata necessario est universalis proindeque contingenter se habet ad diversas individualitates ideoque cum iis componitur; atque individualitates diversae in naturis individuis realiter distinctis insunt. E converso autem natura divina realiter una eademque realiter identica est cum tribus personis, neque igitur universalis et neque contingenter se habet ad diversas personalitates neque igitur cum iis componitur; unde

personalitates diversae in una eademque natura divina insunt. Neque postremo dici potest, unam personam alteram excludere, quia cum personae divinae relationes subsistentes importent, sive esse ad alterum dicant, se invicem potius postulant.

Articulus tertius.

De immutabilitate divina.

Thesis 18. **Deus absolute immutabilis est tum physice tum moraliter, quin tamen ideo libertas divina in discrimen vocetur.**

Declaratio.

1. ***Notio immutabilitatis.*** — Cum immutabilitas mutationi opponatur eamque neget, illa per hanc, utpote quae prius a nobis cognoscitur, commode explicatur et illustratur. Mutatio itaque generatim est omnis transitus a potentia ad actum, ab uno statu ad alium; qua ratione homo cum ex non-intelligente fit intelligens mutari recte dicitur. Mutatio vero multipliciter dividitur: Et quidem *primo mutatio interna et externa* discernitur. Interna mutatio contingit, quando aliquod ens intrinsecus aliter se habere incipit quam prius, sive ex uno statu in alium transit; externa vero mutatione mutatur, quod non in seipso, sed relate ad alterum ens aliter se habet propterea, quia in hoc altero ente mutatio interna contigit; qua ratione cum homo aliquis nunc videt arborem, quam antea non vidit, arbor extrinsecus, homo intrinsecus mutatur. Facile intelligitur, mutationem externam esse mutationem improprie dictam. *Secundo* vero mutatio interna in *physicam et moralem* dividitur: et physica quidem in eo cernitur, quod ens secundum physicam realitatem aliter se habere incipit; moralis vero in eo invenitur, quod ens intelligens circa consilia voluntatis ex uno statu in alium transit, quod in Deo saltem non necessario et immediate mutationem physicam quoque inferret. *Tertio* mutatio physica iterum est aut

accidentalis, quando transitus ex uno statu in alium fit secundum aliquod accidens, aut *substantialis*, quando idem transitus fit secundum aliquid substantiale. *Quarto* denique mutatio substantialis denuo est aut *partialis*, quando scilicet subiectum secundum partem substantiae ex uno in alium statum transit, ut in transformatione; aut est *totalis*, quando subiectum secundum totam substantiam transit ex uno in alterum statum, quod duplici iterum modo contingit: altero ita, ut tamquam tertium commune accidentia maneant, qualis mutatio est transsubstantiatio eucharistica; altero ita, ut tertium commune nullum sit, qualis mutatio est creatio et annihilatio. Haec vero ultima mutatio non est mutatio proprie dicta, utpote in qua subiectum commune proindeque transitus verus eiusdem rei in statum ex statu non habetur.

Iamvero immutabilitas absoluta, quae Deo tribuenda est, 2.
omnes mutationis species a Deo prorsus excludit, excepta sola mutatione externa, quippe quae proprie mutatio non est neque ullam imperfectionem importat. Talis autem mutatio externa Deo toties a nobis tribuitur, quoties creaturae in ordine ad Deum mutantur, ut cum mundum creavit, homo factus est, homines redemit etc.

Itaque Deo immutabilitas tum physica tum moralis vindicanda atque inter utramque accurate distinguendum est, quod a nonnullis auctoribus cum dispendio claritatis negligitur. *Physice* immutabilis Deus est, quatenus perfectio eius prorsus stabilis est nec ulla realitas physica nec minima ab eo recedere vel ad eum accedere potest. *Moraliter* immutabilis est, quatenus tantam voluntatis constantiam habet, ut nunquam quidquam de novo velle incipiat vel aliquid velle desinat, quod antea voluit; ad quam immutabilitatem moralem etiam pertinet immobilitas intellectus divini, qua Deus nihil de novo scire incipit neque unquam quidquam scire desinit. Quare immediate et formaliter immutabilitas physica et moralis omnino differunt, attamen cum invicem connexae sunt. Etenim cum Deus uno eodemque actu perfectissimo voluntatis in diversa, imo in opposita ferri possit, ideo, etsi decreta voluntatis mutaret, immediate tamen nulla mutatio physica in ipso

consequeretur; verum hic modus agendi esset inconstans atque minus sapiens, unde concludendum esset, talem voluntatem non esse infinite perfectam, atque hac ratione deinde denuo mutabilitas physica inferretur.

Quae cum ita sint, in praesentis thesis 1. parte immutabilitas Dei physica, in altera vero immutabilitas moralis distincte demonstranda est; in tertia denique parte difficultas, quae hac in re est potissima removetur sive concordia inter immutabilitatem Dei eiusque libertatem statuitur.

Demonstratio.

I. p. Deus physice immutabilis est.

3. ***1. Probatur ex sacra Scriptura.*** — Absolutam Dei immutabilitatem ss. Litterae apertis et expressis verbis non semel praedicant; rationem eius internam assignant, quod Deus est Iahveh vel ipsum esse; necnon eam per oppositionem ad creaturarum mutabilitatem extollunt. Cuius rei argumenta sunt haec atque similia testimonia: „*Ego Dominus (Iahveh) et non mutor*“ (Malach. 3, 6). Quo textu tum immutabilitas asseritur, tum eius ratio aperitur. „*Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*“ (Ps. 101, 26. ss.). Animadvertatur hoc testimonio tum mutationem substantialem tum accidentalem omnem expressis verbis excludi. Huc pertinet etiam illud de Sapientia (subsistente) effatum: „*Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens, omnia innovat*“ (Sap. 7, 27). Alibi iterum immutabilitas Dei creaturarum mutabilitati opponitur: „*Quia tu sedes in sempiternum, et nos peribimus in aevum*“ (Bar. 3, 3). Denique Scriptura Novi Foederis quoque omnem mutationis umbram clarissimis verbis a Deo removet: „*Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens*

a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio" (Iac. 1, 17).

2. Ex SS. Patrum doctrina. — Huius quoque 4. de immutabilitate divina dogmatis valde luculenta est apud ss. Patres confessio atque declaratio.

1) Unanimi consensu hanc doctrinam tamquam dogma fidei catholicae profitentur. — Pro Latinis testis sit *Tertullianus,* pro Graecis *I. Damascenus.* Prior haec habet: „Deum immutabilem et informabilem credi necesse est" (adv. Prax. c. 27). Alter sic testatur: „Credimus igitur in unum Deum, principium unum, principio carentem, increatum, ingenitum, interitus ac mortis nescium, aeternum, a fluxu, passione omnique mutatione et alteratione liberum" (de fide orthod. l. 1. c. 8.).

2) Accurata descriptione eandem Dei immutabilitatem 5. *exhibent atque determinant.* — Cuius rei pulchrum documentum exstat apud *Ps. Dionysium:* „Idem autem ipsum est ὑπερουσίως aeternum, immobile, secundum eadem in seipso manens semper, et eodem modo se habens, omnibus eodem modo praesens atque ipsum per se et in seipso stabiliter et purissime in pulcherrimis finibus superessentialis identitatis stans, immutabile, invariabile, permanens, inalterabile, non permixtum, immateriale, simplicissimum, nullius egens, augmenti et decrementi incapax, infectum, non vero tamquam nondum factum aut imperfectum, aut ab hoc aut hoc non factum, neque tamquam nullo modo existens, sed tamquam omnino non factum, et absolute infectum, et semper existens, et per se perfectum, et idem existens secundum seipsum, et a seipso una forma atque eadem determinatum, et idem ex seipso omnibus eius participandi capacibus affulgens et alia aliis coordinans abundantia et causalitate identitatis, in seipso etiam contraria eadem ratione praehabens secundum unam et unicam totius identitatis eminentem causalitatem" (De div. nom. c. 9. § 4.).

3) Item ex immutabilitate tamquam principio indubitato haereticos errores refutant. — Qua ratione *Cyrillus Alexandrinus* v. g. refutat haeresin illorum, qui dicebant na- 6.

turam Verbi in naturam humani corporis conversam esse „Paulus ait: *Iesus Christus heri et hodie et ipse quoque in saecula* (Heb. 13. 8). Psalmista: *Tu ab initio, Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt . . . tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (Ps. 101, 26. 28). Servator ipse de se: *Videte me, videte, quia ego sum et non mutor* (Mal. 3, 6). Et Ieremias: *Quia tu insidens saeculo et nos perdentes saeculum* (Bar. 3, 3). Illic enim stabilitatem atque immutabilitatem divinae naturae, quodque semper eodem modo se habeat significans propheta dicit: *Tu insidens saeculo.* Creaturarum vero in omni tempore mutationem significans, infert: *Nos autem perdentes saeculum.* Si ergo sacra Scriptura creaturis tantum mutationem, alterationem et interitum agnoscit, et ab horum societate filium eximit, dicens: *Tu autem idem ipse es,* non igitur mutabilis naturae est. Neque enim idem esset, si in aliud quidpiam, quam sit, mutari posset" (Thesaur. 13).

7. *4) Non solum ex Scriptura, ut Cyrillus loco nunc relato, sed ex ratione quoque variis argumentis absolutam Dei immutabilitatem demonstrant.* — Triplex praesertim argumentum ex ratione innuunt vel exponunt.

a) Et primo quidem ex absoluta Dei simplicitate eiusdem immutabilitatem deducunt. Ita *S. Augustinus:* „Est itaque bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia" (De civ. Dei. l. 11. c. 10.; cf. conf. l. 13. c. 16). Similiter *Eucherius Lugdunensis:* „Immutabilis est Deus, quia ab eo, quod est, mutari omnino non potest. Simplex enim natura est et immutabilis et imperturbata. Neque aliud est ipse et aliud quod habet" (Lib. formularum spiritualis intelligentiae, c. 1).

b) Deinde ex infinitate divina arguunt. Exemplo sit *Gregorius Nyssenus,* qui Deum neque maiorem neque minorem accessione vel decessione fieri asserit. „Quippe incrementum illud, quod in maius fit, in infinito locum non habet. Quod autem natura sua pati nihil potest, nullam diminutionis cogitationem admittit" (contra Eunom. l. 12). Et *Maximus*

Martyr asserit, infinitatem esse omnis motionis cessationem et quietem. „Naturalis eorum, quae facta sunt, motionis finis est status, quem efficit post finitorum transitum infinitas; in qua quia nullum est spatium, motus omnis cessat eorum, quae naturaliter moventur. Igitur generationis omnis et motus ac status eorum, quae sunt, principium, medium ac finis est Deus, tamquam eorum, quae ab ipso facta sunt ac per ipsum moventur, et in ipsum statum ac quietem factura sunt, ut qui ipsam determinet infinitatem, a qua motus omnis terminatur“ (apud Euthym. Panopl. 1. tit. 3). Similiter *Novatianus* vel alius auctor: „Ideo nec adiectio in illo unquam ullius aut partis, aut honoris accedit, ne quid unquam perfecto defuisse videatur. Sed quod est, id semper est, et qui est, semper ipse est, et qualis est, semper talis est“ (De Trinit. c. 4).

8. *c) Denique ex eo argumentantur, quod Deus est ens a se vel ipsum esse.* Ita saepenumero *Augustinus*, ut v. g.: „Haec dicta sint, ne quisquam, cum de angelis apostatis loquimur, existimet eos aliam velut ex alio principio habere potuisse naturam, nec eorum naturae auctorem Deum. Cuius erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, quanto perspicacius intelligere potuerit, quod per angelum dixit Deus, quando Moysen mittebat ad filios Israël: *Ego sum, qui sum* (Ex. 3, 14). Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo incommutabilis sit, rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est, et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit“ (De civit. Dei l. 12. c. 2). Et alibi: „Quid sit ipsum esse, dicat (Deus) cordi, intus dicat, intus loquatur; homo interior audiat; mens capiat vere esse: est enim semper eodem modo esse. Res enim quaelibet prorsus, qualicunque excellentia, si mutabilis est, non vere est. Non enim est ibi verum esse, ubi est aliquod non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est, quod erat: si non est, quod erat, mors quaedam ibi facta est; peremptum est aliquid ibi, quod erat et non est“ (in Evang. S. Ioannis, tract. 38). Item *Gregorius Magnus* Deo, quia est

ipsum esse immutabilitatem absolutam convenire declarat: „*Qui est, misit me ad vos:* solus quippe veraciter est, qui solus incommutabiliter permanet. Nam omne, quod modo sic, modo aliter est, iuxta non esse est; permanere enim in statu suo non potest. Atque aliquo modo ad non esse itur, dum ab eo, quod fuerat, semper ad aliud per momenta temporum ducitur" (Moral. l. 18. c. 28). Denique similiter *Gregorius Nyssenus:* „Mihi videtur magnus ille Moyses ea in visione didicisse, nihil earum rerum, quae aut sensu comprehenduntur, aut mente perspiciuntur, praeter summam essentiam, quae omnium causa est, vere subsistere. In nullo enim ceterorum independentia perspici potest, ita quod absque participatione veri entis possit esse. Solum id, quod eodem modo semper se habet, nunquam augetur, nunquam minuitur, aequaliter ad omnem mutationem tam ad peius, quam ad melius immutabile; peius enim ibi aut malum non est, melius vero inveniri non potest. Quare solum nulla alia re indiget, et solius cuncta indigent" (de vita Moysis). — Aliorum Patrum testimonia ad haec argumenta spectantia necnon alia argumenta legi possunt apud *Petavium* l. 3. c. 1. *Nota:* A Petavio aliqui, ex antiquis scriptoribus, ut Tertullianus, Lactantius, Novatianus accusantur, quod Deum in motus irae, odii mutari etsi non alterari docuerint. Attamen illi scriptores sufficienter explicari videntur, si metaphorice locuti esse dicantur.

9. ***3. Ex definitionibus magisterii authentici.*** — Plures exstant huius veritatis sollemnes declarationes vel definitiones a magisterio authentico latae. *Concilium Nicaenum* v. g. definivit: „Illos autem, qui dicunt, Fuit aliquando cum non esset, et, priusquam fieret non erat, et, ex nihilo factus est, vel qui ex alia hypostasi aut substantia esse, vel creatum esse aut mutari aut converti posse aiunt Filium Dei anathemate ferit Catholica et Apostolica Ecclesia" (Cf. Athanasius, Ep. ad Iovian. imperat. c. 3). Similiter definit *concilium Lateranense IV.:* „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis . . . .". Denique *Concilium Vati-*

canum sollemniter declaravit: „Sancta catholica apostolica Romana ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis . . .“ (Sess. 3. c. 1).

4. Ex ratione. — De absoluta Dei immutabilitate **10.** iam constat ex argumento cinesiológico, quo existentia Dei tamquam motoris immobilis demonstrata est (cf. Thes. 7). Insuper eadem veritas tamquam corollarium perspicue consequitur ex attributis hucusque explicatis, ut facile patet imprimis ex triplici argumento, quod hac in re adhibet S. Thomas; quare eadem addito quarto hic simpliciter referre expedit. Itaque

1) Probatur ex eo, quod Deus est actus purus. — „Primo quidem, quia supra ostensum est, esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocunque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est, Deum aliquo modo mutari“ (S. th. 1. p. q. 9. a. 1).

2) Ex simplicitate divina. — „Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem manet secundum substantiam; et sic in omni eo, quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est, quod Deus moveri non potest“ (ibid.).

3) Ex infinitate Dei. — „Tertio, quia omne, quod mo- **11.** vetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad quod prius non pertingebat. Deus autem cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa

veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile“ (ib.). Neque dici potest, Deum moveri ita, ut aliquid, quod habet, amittat, vel saltem repugnantiam huius mutationis ex hoc argumento non apparere; nam si quam perfectionem amittit, eo ipso iam infinitus non est.

4) Ex necessitate Dei. — Argumentis S. Thomae quartum addi potest ex necessitate existendi. Nimirum Deus non solum necessario existit, sed, ut pluries iam dictum est, necessario est, quidquid est vel sub omni respectu et relate ad omnem modum essendi necessarius est; atqui illud ens, quod physice quacunque ratione mutatur, relate ad illum modum essendi, quem acquirit vel amittit, sane contingens est; ergo Deus nulla ratione physice mutari potest sive absolute immutabilis est.

2. p. Deus moraliter quoque immutabilis est.

12. Haec quoque pars, quamvis in definitionibus ecclestiasticis supra productis contineri non videatur, omnino tamen certa est. Perspicuitatis autem et commodioris intelligentiae gratia praestat prius ex ratione huius veritatis fundamentum aperire atque deinde eam ex fontibus theologicis confirmare. Itaque:

1. Probatur ex ratione. — Mutabilitas moralis in hominibus duplex momentum continet vel manifestat: primo suspensionem actualis volitionis vel haesitationem in consiliis capiendis, secundo consiliorum retractationem vel mutationem. Immutabilitas Dei moralis igitur manifesta erit, si ostenditur, a divina voluntate utrumque esse alienum. Iam igitur

1) In Deo nulla est suspensio actualis volitionis. — Etenim ad perfectionem voluntatis pertinet potius omnimoda determinatio et actualitas, quam determinabilitas et suspensio, quod quidem patet tum re in se considerata, tum spectata causa talis suspensionis et determinabilitatis, utpote quae unice ex defectu cognitionis provenire videtur. Iamvero divinae voluntati quidquid est perfectissimum, tribuendum est; quippe quae est purus actus et perfectio subsistens; et co-

gnitio quoque divina omni defectu caret. Ergo in divina voluntate suspensio non est sed Deus ab aeterno in statu absolutae determinationis est circa omnia, quae velle sive nolle potest. Quare Deus liber quidem est circa volibilia a se diversa, sed quoad ipsum exercitium huius libertatis suspensus manere non potest.

2) In Deo nulla est mutatio actualis volitionis. — Quae assertio, cum ex praecedenti argumento iam manifesta sit, insuper sic declaratur et probatur. Omnis mutatio moralis in agente aliquam imperfectionem denotat. Scilicet ex triplici causa talis mutatio provenire potest: aut ex physica mutatione volentis, propter quam aliquid incipit ei bonum vel malum esse, quod antea non erat; aut ex defectu cognitionis, quatenus agens nunc rationes agendi cognoscit, quas antea non novit; aut ex defectu ipsius voluntatis, quatenus ex mera inconstantia vel levitate sine nova cognitione proindeque sine ulla ratione prius propositum retractat vel novum facit. Atqui primum horum excluditur per physicam Dei immutabilitatem; alterum per infinitam Dei scientiam; tertium per infinitam Dei perfectionem sive physicam sive moralem: nam talis levitas et inconstantia defectus est tam turpis, cuius vel ipsos homines dedecet; nam etiam homo, qui praesente cognitione sufficientissima atque eadem permanente haesitat, suspensus manet, inconstans est ac levis, reprehensionem mereri merito censetur. Ergo Deo quaevis consiliorum mutatio repugnat. **13.**

Excipi posset contra ultimum argumentum hunc in modum: Deus pro sua libertate eligere potuit oppositum eius, quod revera elegit, atque sic agendo nullo modo contra rationem egisset; ergo etiam nunc eligens oppositum eius, quod ab aeterno elegit, contra rationem vel imperfecte non ageret. — *R. n.* paritatem; etenim voluntas nunc volens, quod prius noluit, non tantum simpliciter in aliquod obiectum fertur, sed simul priorem actum vel prius propositum retractat. Iamvero non in primo, sed in altero imperfectio invenitur, quae a Deo aliena est, ut supra demonstratum fuit. Libertas igitur ex natura sua non postulat, ut consilium su- **14.**

sceptum deseri vel mutari possit, sed in eo salvatur, quod vel hoc vel illud oppositum decerni potuerit; imo haec libertatis ratio perfectior est, quam illa, in qua consilia suscepta mutari possunt.

15. ***2. Ex SS. Patrum doctrina confirmatur.*** — SS. Patres inter immutabilitatem physicam et moralem expresse distinguere non solent ideoque primario et potissimum, cum mutationem omnem a Deo excludunt, immutabilitatem physicam intendere censeri possunt; verum nonnunquam eas immutabilitatis divinae explicationes exhibent, quibus vel implicite vel expresse quoque omnis mutatio moralis a Deo excluditur. Huc spectat haec *S. Hilarii* declaratio: „Terrenae istud imperfectaeque causae habent generis, ut demutabiles fiant conversione naturae, cum laetitiam moeror, placabilitatem ira, benevolentiam offensa, acquanimitatem invidia, et securitatem sollicitudo perturbat: sumusque per haec aliud aliquando quam fuimus, cum eam, quae praesens sit, mentis affectionem subrepens per inconstantiam infirmitatemque nostram motus appetitionis alterius inquietet et ex eo, quod fuimus, in id, quod sumus conversio nos repentina demutet. Deus autem beatus atque perfectus, profectu non eget; demutatione non novus est, qui origine caret. Ipse est, qui quod est, non aliunde est; in sese est, a se est, suus sibi est et ipse sibi omnia est, carens omni demutatione novitatis, qui nihil aliud, quod in se posset incidere, per id, quod ipse sibi totum totus est, reliquit“ (In ps. 2. n. 13).

16. Imprimis vero *S. Augustinus* moralem quoque Dei immutabilitatem iteratis vicibus atque disertis verbis praedicat: „Potest ad opus novum non novum sed sempiternum adhibere consilium. Non poenitendo quia prius cessaverat, coepit facere, quod non fecerat; sed etsi prius cessavit et posterius operatus est, quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi, hoc procul dubio, quod dicitur prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illa autem non alteram praecedentem altera subsequens aut mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna voluntate res, quas condidit et ut prius non essent egit,

quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt" (De civ. Dei, l. 12. c. 17). Similiter alibi: „Quod ergo temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici: non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquod acciderit, sed plane secundum accidens eius, ad quod dici Deus aliquid incipit relative. Et quod amicus Dei iustus esse incipit, ipse mutatur, Deus autem absit, ut temporaliter aliquem diligat, quasi nova dilectione, quae in illo ante non erat, apud quem nec praeterita transierunt et futura iam facta sunt. Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut praedestinavit: sed cum convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere ab eo diligi dicuntur, ut eo modo dicatur, quo potest humano affectu capi, quod dicitur. Sic etiam cum iratus malis dicitur et placidus bonis, illi mutantur, non ipse; sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est: ipsorum scilicet mutatione, non sua" (De Trinit. l. 5. c. 16). Tandem iterum: „Num dicetis falsa esse, quae mihi veritas voce forti in aurem interiorem dicit de vera aeternitate creatoris, quod nequaquam eius substantia per tempora varietur, nec eius voluntas extra eius substantiam sit? Unde non eum modo velle hoc, modo velle illud; sed semel et simul et semper velle omnia, quae vult; non iterum et iterum, neque nunc ista, nunc illa, nec velle postea, quod nolebat, aut nolle quod prius volebat; quia talis voluntas mutabilis est, et omne mutabile aeternum non est, Deus autem noster aeternus est. Item quod mihi dicit in aurem interiorem, expectatio rerum venturarum fit contuitus, cum venerint; idemque contuitus fit memoria, cum praeterierint; omnis porro intentio, quae ita variatur, mutabilis est; et omne mutabile aeternum non est, Deus autem noster aeternus est" (Confess. l. 12. c. 15).

17. Denique similiter disserit *Venerabilis Beda* in verba, ‚omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil': „Si enim nihil creaturarum sine ipso est factum, patet profecto, quia ipse creatura non est, per quem omnis creatura facta est. Et ne quis audiens factam per Dei filium creaturam mutabilem credat eius voluntatem, quasi subito vellet facere

creaturam, quam ab aeterno nunquam ante fecisset, manifeste docet evangelista factam quidem in tempore creaturam, sed in aeterna creatoris sapientia quando et qualis crearetur, semper fuisse dispositum. Et hoc est, quod ait: Quod factum est, in ipso vita erat. Id est, quod factum in tempore, sive vivum sive vita carens apparuit, omne hoc in spirituali factoris ratione quasi semper vixerat et vivit; non quia coaeternum est creatori quod creavit, sed quia coaeterna est illi ratio voluntatis suae, in qua ab aeterno habuit et habet quid et quando crearet, qualiter creatum gubernet et maneat, ad quem finem singula, quae creavit perducat" (Expositio in S. Ioan. evangelium c. 1).

18. ***3. Confirmatur ex S. Scriptura.*** — Moralis quoque immutabilitas in SS. Litteris satis diserte praedicatur. Et primo quidem huc spectant omnes ii textus, quibus quaevis simpliciter mutabilitas a Deo removetur; quare pleraque testimonia supra ad primam partem probandam adducta hanc quoque partem confirmant. Praesertim vero moralis immutabilitas omnibus iis testimoniis enuntiatur, quibus Deo immota in consiliis et promissis constantia frequenter vindicatur. Itaque huc pertinet primo textus supra allatus: *„Ego enim Dominus et non mutor"* (Mal. 3, 6.); quibus verbis ipse Deus promissum Messiam venturum atque omnia renovaturum esse ex immutabilitate sua absoluta confirmat; unde non solum immutabilitas physica, sed moralis quoque effertur. Similiter de pluribus aliis testimoniis dicendum est: *„Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo et non faciet? locutus est et non implebit?"* (Num. 23, 19.) *„Porro triumphator in Israël non parcet, et pœnitudine non flectetur; neque enim homo est, ut agat pœnitentiam"* (1. Reg. 15, 29). *„Recordamini prioris saeculi, quoniam ego sum Deus, et non est ultra Deus, nec est similis mei. Annuntians ab exordio novissimum, et ab initio, quae necdum facta sunt, dicens: Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet"* (Is. 46. 9, 10). *„Abrahae namque promittens Deus, quoniam neminem habuit, per quem iuraret, maiorem, iuravit per semetipsum, dicens: Nisi bene-*

dicens benedicam te, et multiplicans multiplicabo te. Et sic longanimiter ferens, adeptus est repromissionem. Homines enim per maiorem sui iurant, et omnis controversiae eorum finis, ad confirmationem est iuramentum. In quo abundantius volens Deus ostendere pollicitationis heredibus immobilitatem consilii sui, interposuit iusiurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem; quam sicut anchoram habemus animae tutam ac firmam, et incedentem usque ad interiora velaminis, ubi praecursor pro nobis introivit Iesus, secundum ordinem Melchisedech pontifex factus in aeternum" (Hebr. 6, 13. ss.). In quibus textibus non solum fidelitas Dei in promissis, sed tamquam ratio eiusdem immobilitas divinae voluntatis generatim enuntiatur.

3. p. Immutabilitas absoluta cum libertate Dei circa res creatas sufficienter conciliatur.

19. In hac parte iam tractanda est quaestio de concordia inter absolutam immutabilitatem et libertatem divinam instituenda; quam quaestionem plerique tamquam unam ex maxime arduis non prorsus immerito considerant. Nimirum libertas est facultas rationalis voluntatis, qua quis positis omnibus ad agendum requisitis potest velle vel nolle vel aliud velle et agere. Cum autem velle internum actum vitalem volentis dicat, creaturae saltem libertatem suam necessario ita exercent, ut ex indeterminatione physica in physicam determinationem, ex potentia subiectiva in actum contingentem a parte rei distinctum transeant. Hinc vero, quia etiam Deus tum ex fide tum ex ratione praedicandus est liber, in Deo quoque actus esse videntur contingentes sive tales, qui possunt esse et non esse proindeque ab essentia divina, actu purissimo et necessario, realiter distincti sunt; etenim contradictorium sane apparet actum contingentem cum actu absolute necessario identicum esse. Quod si ita sit, actum profecto est de simplicitate divina, quia essentia divina cum actibus

contingentibus physice componitur; actum etiam est de immutabilitate divina saltem physica, quia ubi compositio physica est, ibi metaphysice necessario mutabilitas quoque physica invenitur. Insuper Deus reipsa mutatus esse dicendus est; nam etsi ab aeterno libertatem suam exercuisse atque deinceps nunquam sua decreta mutasse ponatur, attamen, ut recte animadvertit *Suarez*: „voluntas eius ex se considerata nullum ex his actibus habet, et reipsa potest quocunque illorum carere; ergo prius natura caret divina voluntas his actibus, et deinde afficitur illis; ergo mutatur, et vere ei additur aliquid in aeternitate, quod posset non addi, et aliquid etiam addi posset, quod non additur, quia ipse non vult" (Disp. met. 30. s. 9). — Iam ad hunc nodum solvendum plures sententiae inventae sunt, quarum tamen tres solum commemorare oportet:

20. *Prima sententia est Caietani*, qui docuit, actum liberum esse reipsa aliquam formam contingentem, divinae essentiae superadditam proindeque ab ipsa realiter distinctam, quamvis ab ea separari non possit (S. th. 1. p. q. 19. a. 2. et 3). — Verum haec opinio certo falsa est, etenim non componit immutabilitatem absolutam cum libertate divina, sed difficultati succumbit atque immutabiltatem divinam necnon simplicitatem simul relinquit; quare Caietanus a pluribus theologis acriter redarguitur. Optime sane Suarez hac in re notat, „in huiusmodi rebus id de Deo esse credendum, quod ineffabili eius perfectioni magis sit consentaneum, quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum, quo id Deo conveniat, non assequamur."

Altera sententia est eorum, qui asserunt, Deum liberum appellari denominatione mere externa desumpta ab effectibus contingentibus Deo externis, quemadmodum aliquis laudatus dicitur a verbis alterius laudantis. Sicut igitur laudari vel laus non dicit formaliter quidquam reale in homine laudato, sed potius extra hominem laudatum in homine laudante actum realem laudandi ponit: ita libertas divina vel velle divinum liberum non dicit ullum actum realem in Deo, qui contingens sit, sed e converso extra Deum effectus contingentes a Deo

dependentes ponit; unde per actus liberos nulla mutatio in Deo contingere commode intelligitur. — Haec quoque sententia certo falsa est neque igitur quacunque ratione difficultatem solvit. Etenim prius Deus res vult, quam ipsae res fiunt vel libera Dei volitio res producit; ergo Deus non per res creatas liber constituitur vel denominatur, sed per liberam eius voluntatem res contingentes sunt. Praeterea libere velle, amare, odisse sicut etiam cognoscere ex omnium hominum conceptione sunt actus vitales adaequate interni, utpote qui non respectum praedicamentalem sed transcendentalem ideoque cum ipsis identicum ad obiecta sua includunt; atqui tum ex revelatione tum ex ratione Deus vero et proprio sensu quaedam libere velle, amare, odisse dicitur; ergo divina volitio non a termino externo, sed adaequate ab aliquo interno libera denominatur. Denique est in Deo voluntas vera et libera quarundam rerum, quae ex defectu creatae voluntatis non fiunt, ut v. g. salutis damnatorum. Atqui talis voluntas ex effectu libera vocari nequit, quia effectum non habet; ergo.

22. *Tertia sententia est Suarii,* qui hac in re maxime egregie miraque profunditate versatus est (Disp. met. 30. s. 9. n. 29. ss.). Secundum hanc sententiam volitio libera est quidem denominatio Deo adaequate interna; neque tamen actui absoluto et purissimo ullam formam realem, sed solum respectum vel tendentiam in obiecta a Deo distincta addit. Eodem igitur actu infinito Deus se vult et creaturas, se quidem necessario propter infinitam suam bonitatem, creaturas autem libere propter deficientem earum bonitatem, quin ullam mutationis realis umbram subeat. — Haec sententia omnino vera esse videtur atque sufficienter explicatur, sed explicatione etiam indiget, quia implicare videtur eundem actum simul necessarium simulque contingentem esse. Iam igitur tota explicatio, cuius substantiam iam Suarez proposuit, ad puncta quaedam apte revocatur:

23. ***1. Solutio distinctius proponitur atque ratio eius redditur.*** — Audiatur Suarez rem exponens: „In hoc ergo solum consistit eminentia huius mysterii, quod hic actus (divinae volitionis) apprehenditur ut forma quaedam,

quae secundum totam realitatem suam necessario est in Deo. sen est ipse Deus, et tamen non necessario confert quasi adaequatum effectum formalem, quem conferre potest in ordine ad extrinseca obiecta, sed est in manu et potestate habentis talem actum, per illum tendere vel non tendere in talia obiecta, et cum tendit vere illa amat et vult, et nihil ideo plus habet quam si non amaret. Hoc autem, quod nos explicamus per modum formae et effectus formalis, est in Deo longe eminentiori et altiori modo: et ideo licet in formis imperfectis nunquam possit accidere, ut eadem omnino forma necessario existens in subiecto non conferat illi totum effectum formalem suum, ac proinde in voluntate creata non possit intelligi, quod necessario habeat aliquem actum volendi, et nihilominus sit in manu eius velle aut non velle per illum actum aliquod obiectum, ad quod potest terminari: quia actus existens in potentia necessario habet in illa totum suum effectum formalem, facitque eam actualiter tendere in totum obiectum suum: nihilominus divinum velle, quia non est forma informans, neque actus actuans, sed actus purissimus, altiori modo intelligendum est constituere volentem, et attingere obiecta cum eminenti quadam potestate ad attingendum vel non attingendum secundaria obiecta, nulla in ipso actu mutatione vel reali additione facta" (l. c. n. 38). — Iam hac expositione considerata et divina volitione creaturarum sic intellecta intelligitur primo rationem formalem libertatis in divina volitione creaturarum servari; secundo satis etiam intelligitur, per liberam volitionem nullam mutationem in Deo necessario accidere. Ergo illa explicatio divinae libertatis vera esse videtur. *Minor* satis commode probatur vel explicatur:

24. *1) In divina volitione creaturarum ita explicata ratio formalis libertatis servatur.* — Etenim libertas, ut est pura perfectio, consistit in activa indifferentia voluntatis, qua ad libitum et sine determinatione ab extrinsecus accepta in obiectum sic tendat, ut etiam in illud non tendere possit. Quod vero haec tendentia in exercitio creatae libertatis fit modo imperfecto vel per actum a voluntate realiter distinctum, id non ex formali ratione libertatis, sed ex imperfectione crea-

turarum provenit. Atqui activa indifferentia et libera illa tendentia in obiecta externa in divina voluntate relate ad creaturas invenitur; alterum, utpote imperfectio, in Deo esse non potest. Ergo ratio formalis libertatis divinae volitionis in illa explicatione servatur.

2) *In eadem explicatione satis intelligitur per liberam* 25
volitionem nullam mutationem necessario in Deo accidere. — Etenim ex duplici voluntatis creatae imperfectione procedit, quod eadem per liberas volitiones physice mutatur. *Prima* posita est in cuiusvis creatae voluntatis potentialitate, qua non est actus purus volendi, sed potentia volendi, quae per formam distinctam solum actus volendi evadit; *altera* ratio posita est in interna et essentiali uniuscuiusque actus limitatione, quatenus totus quantus intrinsecus ad determinatum obiectum ordinatus est ideoque ab eo specificatur; quare voluntas tali actu informata sicuti in eius obiectum necessario est inclinata, ita in obiectum oppositum simul inclinata esse absolute non potest. Iamvero utraque imperfectio et mutationis ratio a Deo prorsus aliena est. Ergo Deus libera volitione non mutatur. *Minor* probatur.

a) Etenim *primo* voluntas divina non est potentia volendi, 26.
sed purus actus volitionis vel purum velle est ideoque Deus uno eodemque acto absoluto infinito tum semetipsum necessario, tum alia a se pro lubitu suo eorumque contingentia respicit, quin ad hoc alterum novus actus distinctus requiratur; imo talis actus novus et accidentalis superfluus apparet, quia quivis actus finitus et accidentalis in actu infinito volitionis absolutae eminenter continetur. Ad rem *Suarez*: „Velle Dei est infinitum tam in genere entis, quam in ratione appetitus, atque infinitum non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus; ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia obiecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam; in illo igitur actu est tota actualitas necessaria, ut amet Deus seipsum propter se, et alia propter ipsum, et se ut finem, alia ut media, et se necessario, quia

hoc exigit bonitas sua, et alia libere, quia non amplius requirit finis aut obiecti bonitas. Cum ergo Deus amat alia a se, non alio actu, nec per aliquid additum actui vult, sed illomet quo se amat, et quo posset non amare alia, si vellet" (l. c. n. 37).

27. b) Deinde sicuti quivis actus volitionis solum ab obiecto suo primario et formali, non vero ab obiectis secundariis et materialibus specificatur, ita etiam divina volitio ex obiecto suo primario et formali, i. e. ex divina essentia, non vero ex obiectis secundariis i. e. rebus creatis speciem habet. Etenim cum creata voluntas immediate in plura obiecta diversa ferri possit, a diversis obiectis specificatur ideoque necessario specie diversos actus habet; divina autem voluntas immediate solam infinitam bonitatem i. e. essentiam suam attingit; in finita bona vero nonnisi mediate tendit propter amorem essentiae suae, quia illa in hac eminenter continentur eiusque solum deficientes participationes sunt. Hinc igitur, quia in essentia divina bona finita eminenter continentur, et quia insuper velle absolutum divinum formaliter proportionatum imo identicum est cum essentia divina, ideo idem velle non formaliter quidem sed eminenter proportionatum est omnibus et diversis bonis finitis; ergo velle absolutum iisdem bonis finitis formaliter proportionari atque ab eis specificari non solum superfluum, sed impossibile esse intelligitur. Quare iterum velle absolutum sine ulla mutatione in diversa bona finita terminari potest. Accommodate iterum *Suarez*: „Velle creaturae est totum natura sua ordinatum ad obiectum, a quo sumit speciem: et ideo non potest esse talis actus in potentia, quin actu inclinet ad tale obiectum, et non per modum potentiae, sed per modum actus, et ideo necessario constituit volentem, vel nolentem tale obiectum; velle autem increatum nullam speciem sumit ab obiectis creatis, neque habet realem habitudinem ad illa, sed eminentissimo et absolutissimo modo illa attingit, quando Deus illa vult; et ideo licet illud velle secundum totam suam entitatem necessario sit, non tamen necessario attingit talia extrinseca, seu secundaria obiecta, et cum ea libere attingit, non est necesse ali-

quid rei illi addere, sed seipso est volitio eorum, libere volendo et se determinando" (ib. n. 39).

28. ***2. Solutio proposita comparatione inter voluntatem divinam et humanam instituta illustratur et confirmatur.*** — Ad clariorem rei intelligentiam multum confert, divinam voluntatem cum humana paulo accuratius conferre; etenim notatis et uno conspectu exhibitis tum differentiis tum analogiis, quae inter utramque intercedunt, solutio proposita multum illustratur atque novis quibusdam momentis additis confirmatur. Revera ex utrisque sufficienter apparet, liberam volitionem in humana quidem voluntate semper, in divina autem nunquam mutationem inferre.

1) Apparet ex differentiis. — Quae inter divinam et humanam voluntatem intercedunt hac in re differentiae, ad quinque reduci possunt:

a) *Primo* enim humana voluntas per se est solum potentia vel actus primus volendi et ideo indiget aliqua forma superaddita, qua per modum actus secundi formaliter volens constituatur; quare per liberos actus necessario mutatur. Divina autem voluntas per se ipsam non potentia sed actus purissimus et infinitus volendi est ideoque non indiget aliqua forma superaddita, qua actu volens constituatur.

b) *Secundo* actus humanae voluntatis limitatae perfectionis et durationis est; quare diversis actibus diverso tempore et ad diversas volitiones indigemus. Divinum autem velle est infinitum ideoque infinite multis actibus volendi humanis aequivalet; quare diversis actibus Deus non indiget, sed uno semper actu quamcunque volitionem perficit.

29. c) *Tertio* humana voluntas a diversis et oppositis obiectis tamquam causis finalibus movetur, actuatur, specificatur ideoque non uno sed diversis et oppositis actibus in diversa et opposita obiecta tendit neque simul, sed successive solum oppositos actus exercere potest. Divina vero voluntas a sola divina essentia tamquam obiecto primario et formali speciem habet: cum autem haec omnia bona finita eminenter conti-

neat, divinum velle quoque eminenter volitio omnium bonorum finitorum est; quare si formaliter vult bonum aliquod finitum, id sine ulla mutatione praestare potest.

d) *Quarto* voluntas humana causa agendi valde imperfecta est; voluntas autem divina causa prima atque perfectissima est. Iamvero generatim, quo perfectior aliqua causa est, eo minus in agendo mutatur, ut tum inductione tum deductione constat. Ergo humana quidem voluntas volendo mutatur, divina autem voluntas, utpote quae est causa infinite perfecta, nulla actione vel volitione mutari potest.

30. e) *Quinto* denique, quae est radicalis differentia inter libertatem humanam et divinam: Illa est indifferentia potentiae ad diversos actus non solum producendos, sed etiam recipiendos et ideo non solum indifferentiam activam sed etiam passivam dicit proindeque non solum perfectionem sed defectum volentis significat quare potentia humana actus liberos praecedit iisque mutatur. Divina autem libertas non indifferentiam potentiae ad actus neque igitur passivam indifferentiam neque ullum defectum volentis, sed indifferentiam actus ad obiecta a se distincta dicit ideoque actum non praecedit, sed in eo includitur proindeque solum defectum rei volitae subaudit. Hinc autem iterum intelligitur voluntatem humanam libera volitione necessario mutari, divinam autem eadem mutari non posse. Apposite *S. Thomas*: „Aliquando causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus et non propter defectum causae. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum, quae contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa proventientis. Et similiter quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu, qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum" (S. th. 1. p. q. 19, a. 3 ad 4). In quae S. Thomae verba recte animadvertit *Schiffini*: Nempe sicut virtus

effectiva, si sit in re omnino perfecta et in actu, nullam intrinsecam mutationem patitur propterea, quia ex defectu seu imperfectione subiecti vel termini non necessario producat effectum: ita cum voluntas divina sit maxime in actu, siquidem est suum velle, nullam mutationem subit idcirco, quod pro libero nutu in obiecta contingentia flectatur. Talis quippe indifferentia non est ex defectu perfectionis seu actuationis ipsiusmet divini velle, sed ex defectu rei volitae, qui consequitur omne bonum creatum" (Princ. phil., ed. 2. n. 617).

2) *Idem patet ex analogiis quibusdam vel proportionalitatibus, quae inter humanam voluntatem et divinam intercedunt.* — Ex pluribus analogiis eiusmodi tres imprimis ad immutabilitatem divinam illustrandam non minus fere conferunt, quam diversitates supra notatae. **31.**

a) Si nostra voluntas consideretur, quatenus tamquam potentia activa sive principium a suis actibus contradistinguitur eisque opponitur, dicendum certo est, voluntatem sub eo respectu esse unam eandemque sine mutatione interna, sive velit sive nolit, sive hunc vel illum actum ponat, imo sive liberum sive necessarium actum eliciat. Voluntas igitur humana non mutatur, quatenus est principium actum eliciens, sed quatenus est potentia actum recipiens. Iamvero divina voluntas, cum nullo modo potentia passiva actum accidentalem recipiens, sed actus purus sit, modo analogo se habet ad obiecta externa, quam voluntas nostra spectata tamquam principium activum ad actus suos tamquam effectus se habet. Ergo ex eo, quod voluntas nostra spectata tamquam principium activum eliciens eadem est sine mutatione volens et nolens et hos vel illos actus producens, intelligi quadantenus potest, unum eundemque actum purissimum divinae volitionis sine ulla sui mutatione posse mundum velle vel nolle et hunc vel illum mundum velle. Quod eo magis patet, quo divina voluntas humanae in infinitum praestat. Ad rem *Suarez*: „Proportio consistit in hoc, quod sicut libera facultas creata, quae activa est, ut se determinet ad hunc actum potius, quam ad alium agendum, non indiget alio determinante active, sed ipsa active ac-

commodat suam vim ad hunc actum potius quam ad alium; ita libera facultas, seu potius actualitas increata, non indiget alio formaliter determinante et quasi actuante, ut se quasi flectat (ut sic loquar) ad hoc obiectum potius quam ad aliud, sed seipsa id praestat" (l. c. n. 40).

32. b) Velle ut tale sicut etiam intelligere ut tale etiam in homine non infert mutationem; secus enim homo idem intelligens vel volens per aliquod tempus continuo mutaretur, sive idem actus non per tempus aliquod sed unusquisque solum per instans duraret, quod satis inepte affirmaretur. Quod mutationem in volente infert nihil igitur aliud est, quam transitus ex potentia in actum. Cum autem Deus sit purum velle, et hoc infinitum velle eminenter omnibus obiectis proportionatum sit ideoque transitus ex potentia in actum superfluus sit et repugnet: consequenter etiam velle liberum divinum prout ad hoc vel illud obiectum finitum terminatur, nullam in Deo mutationem inferre dicendum est.

c) Denique analogia quaedam inter divinam voluntatem et humanam vel potius quamlibet causam creatam ex formali ratione actionis desumi potest. Etenim actio ut talis secundum plerosque doctores non agentem mutat et perficit, sed bonitatem agentis effectui communicat atque formaliter quoque in passo recipitur idemque perficit. Ergo neque velle liberum divinum, quod rationem actionis habet, Deum mutat, sed creaturas solum perficit vel commutat.

33. ***3. Solutio in forma proponitur.*** — Ex proposita explicatione patet, parum solide hanc quaestionem ab iis solvi, qui eam sola distinctione inter actum Dei liberum entitative et terminative spectatum expediri censent: etenim pluribus distinctionibus opus est; quare totam solutionem in forma scholastica exhibitam subiicere expedit:

Itaque obiiciunt: Deus intrinsecus mutabilis est; etenim Deus libere vult; atqui libera volitio mutationem infert; ergo Deus mutatur. — R. n. antecedens; ad probat. *d. mai.*: Deus libere vult creaturas eodem actu infinito, quo seipsum necessario amat *c.* Deus libere vult actu accidentali superaddito *n.*; pariter *d. min.*: libera volitio per se vel ex for-

mali sua ratione mutationem dicit *n.* libera volitio, quae est actuatio potentiae volendi mutationem infert *sbd.*: quatenus dicit actum in potentia receptum *c.* quatenus dicit productionem actus *n.* Et *n.* consequens et consequentiam.

Sed instant: *Deus libere vult actu accidentali superaddito*; *nam libera volitio aliquid positivum et Deo internum dicit, quod in ipso adesse vel abesse potest; atqui quod tale est, actum accidentalem superadditum dicit; ergo Deus libere vult actu accidentali superaddito.* — *R. n.* minorem subsumptam; ad probat. *d. mai.*: Libera volitio aliquid positivum et Deo internum dicit, quod potest adesse vel abesse secundum respectum ad extra, quem includit *c.* quod potest adesse vel abesse secundum rem absolutam *n.*; et similiter *d. min.*: aliquid positivum et internum, quod potest adesse vel abesse solum secundum respectum quem includit, dicit actum accidentalem superadditum *n.* quod potest adesse vel abesse secundum rem absolutam, dicit accidens superadditum *c.* Et *n.* consequens et consequentiam.

Iterum instant: Atqui etiam respectus talis aliquid po- **34.** *sitivum et distinctum superaddit; nam respectus talis independenter a nostra cognitione est aliquid internum positivum et contingens*; *atqui quod tale est, actui absoluto et necessario aliquid distinctum superaddit; ergo respectus ille aliquid positivum et distinctum superaddit.* — *R. n.* minorem subsumptam; ad probat. *d. mai.*: respectus talis independenter a nostra cognitione est aliquid positivum internum et contingens, quod tamen eminenter in actu absoluto continetur et ab essentia divina sola speciem habet *c.* est aliquid quod in actu absoluto non eminenter contineatur atque ab obiectis externis specificetur *n.* Pariter *d. min.*: Quod tale est, actui aliquid superaddit realiter distinctum, si in eodem eminenter iam continetur et speciem suam ex ipso solo tamquam obiecto primario et formali habet *n.* aliquid superaddit, si in eodem non eminenter continetur atque a diversis obiectis specificatur *c.* Et *n.* consequens et consequentiam.

Denique instant: *Atqui in hac solutione contradictoria* **35.** *statuuntur; nam secundum eam idem actus absolutus potest*

esse amor et odium eiusdem obiecti; atqui hoc est contradictoria ponere; ergo reipsa solutio haec contradictionem incurrit. — *R. n.* minorem subsumptam: ad probat. *d. mai.*: actus absolutus idem re et tendentia vel respectu potest esse amor et odium eiusdem obiecti *n.*: actus re quidem idem sed alius et alius secundum diversam tendentiam *c.*: et *d. min.*: Contradictorium id est relate ad actum re et tendentia eundem *c.* relate ad actum re quidem eundem sed tendentia vel respectu alium et alium *n.* Et *n.* consequens et consequentiam. — Atqui his sufficienter explicata esse videtur, quae intercedit inter immutabilitatem et libertatem divinam concordia.

36. *Intelligitur etiam primo ex tota expositione.* neque scientiam Dei contingentem vel liberam absolutae Dei immutabilitati opponi. Nimirum Deus praeter liberos actus voluntatis scientiam quoque contingentem habet, quatenus scientia visionis creaturarum a decreto absoluto creationis dependet ideoque cum eo in Deo est vel non est. Hinc videri possit talem scientiam contingentem eo magis divinae immutabilitati opponi, quia scientiae ut tali, utpote quae est conformatio intentionalis cum obiecto, magis adhuc quam volitioni proprium est, specificari a suo obiecto. Verum facile iam contingens illa scientia eadem ratione qua libera volitio cum immutabilitate divina componitur. Etenim sicut volitio quaevis contingens Dei in actu absoluto, quo seipsum necessario amat, eminenter continetur, ita etiam scientia contingens Dei eminenter in actu absoluto continetur, quo Deus semetipsum comprehendit; et sicut volitio libera creaturarum a creaturis non specificatur, utpote quae in divina bonitate eminenter continentur et ratione eius a divina voluntate attinguntur: eadem ratione scientia quoque visionis creaturarum a creaturis non specificatur, utpote quae in divina veritate quoque eminenter continentur et ratione eius a divina scientia attinguntur; essentia igitur divina sola est obiectum immediatum et specificativum tum volitionis omnis tum scientiae divinae. Ergo sicuti volitio divina libera, ita scientia quoque contingens in Deo mutationem nullam infert. Apposite iterum *Suarez*:

„Constat ex dictis idem proportionaliter dicendum esse de actu scientiae divinae respectu earum rerum seu veritatum, quas ex parte earum non necessario repraesentat; ex parte, inquam, earum, quatenus scilicet illae possunt esse et non esse, eo quod contingenter seu libere fiant: nam ex parte Dei necessario illas ita cognoscit, sicut sunt, quia statim ac in aliqua differentia temporis futurae sunt, in divina essentia repraesentantur. Quod si nunquam futurae sunt, hoc ipsum in essentia divina repraesentatur. Haec autem repraesentatio et aeterna est, eo quod aeternae scientiae Dei omnia sint obiective praesentia, et nullam rem addit ipsi divinae scientiae, sed ipsa haec scientia, quae necessaria est in Deo et qua se necessario comprehendit, hanc vim habet ob suam infinitatem, ut seipsa et sine ullo reali addito omnia infallibiliter repraesentet, quae quovis modo vera sunt aut intelligibilia. Quod eodem modo in scientia declarandum est, quo id in voluntate declaravimus" (l. c. n. 44).

Intelligitur secundo neque actus liberos voluntatis, neque 37
scientiam contingentem ullam compositionem sive physicam sive metaphysicam efficere. Et de physica quidem compositione id iam evidens est, quia quae realiter distincta non sunt neque physice componi possunt; idem vero facile explicatur quoad compositionem metaphysicam. Etenim quamvis distinctio inter essentiam divinam ex una parte et actus liberos atque scientiam contingentem ex altera parte forte minus etiam recte dicatur esse distinctio late praecisiva quam ea, quae inter eandem essentiam divinam et relationes subsistentes intercedit: attamen sicuti haec, ita neque illa talis est, qualem compositio metaphysica subaudit. Et quidem res proportionali modo in utroque casu explicatur. Ad compositionem metaphysicam scilicet requiritur, ut perfectio perfectioni addi concipiatur; atqui neque actus liberi neque scientia contingens actui purissimo essentiae divinae ullam perfectionem addunt vel addere concipi possunt, quia uterque ille actus contingens in actu purissimo et necessario eminenter continetur. Ergo nulla compositio metaphysica oritur.

38. *Intelligitur tertio* neque attributa relativa externa, ut Creatoris, Redemptoris, ullam compositionem inferre. Nam haec attributa simul actum internum liberum atque eius effectum externum significant proindeque denominationem internam et externam dicunt; iamvero effectus externus sane cum Deo non componitur; ergo cum neque actus internus liber cum divina essentia componatur, nullam haec attributa circa divinam simplicitatem praebent difficultatem. — Haec attributa, quia simul ab effectu externo denominantur, de Deo ex tempore dicuntur; *notetur* tamen: si primario actus interni ratio habeatur, Deum etiam dici posse saltem sensu improprio ab aeterno esse v. g. creatorem; quemadmodum medicus non solum ab actu, sed etiam ab habitu medendi praecise medicus vocatur. Atque hac ratione intelligendi sunt *Hugo Aetherianus* (c. Graec. l. 2. c. 4.) aliique Patres, qui Deum ab aeterno fuisse Dominum et creatorem asserunt.

Corollarium.

39. ***1. Deus solus absolute immutabilis est.*** — Quae assertio manifesta est ex tota thesis demonstratione. Etenim *primo* quaelibet creatura, cum sit contingens, per se mutatione substantiali totali mutari vel in nihilum redigi potest. *Secundo* quaelibet creatura corporalis cum substantialiter et accidentaliter composita sit, substantialiter partialiter quoque et accidentaliter mutari potest. *Tertio* creatura spiritualis saltem accidentaliter mutari potest, cum nullus spiritus sit purum intelligere nec purum vélle. *Denique quarto* quaelibet creatura spiritualis moraliter quoque mutabilis est, quia moralis immutabilitas, ut supra ostensum est, in absoluta immutabilitate physica necnon infinita perfectione innititur eamque supponit; cum igitur creaturae spirituales hanc non habeant, neque illam possidere possunt (cf. S. th. 1. p. q. 9. a. 2).

40. ***2. Attributa Dei contingentia de invicem praedicantur concreta de concretis; abstracta vero neque de concretis neque de invicem, neque***

concreta de abstractis recte praedicari possunt. — Qua ratione recte dicitur: Creator est Redemptor, vel: Creator nos redemit; falsum autem esset dicere: Creator est Redemptio, Creatio est Redemptio, Creatio est Redemptor. Ratio huius regulae iam manifesta est. Etenim *primo* cum concretum de concreto praedicatur, perfecta identitas inter subiectum et praedicatum servatur, quia illa concreta omnia idem totum subiectum significant. *Secundo* vero, cum abstracta talia de invicem, sive abstracta de concretis, sive concreta de abstractis praedicantur, identitas inter subiectum et praedicatum non servatur; nam talia abstracta non significant totum subiectum, at potius actionem eius liberam significant atque terminum eiusdem externum consignificant; iamvero actiones liberae in Deo possunt adesse et abesse atque ab essentia divina magis quam distinctione late praecisiva distinguuntur, termini vero externi earundem realiter ab invicem diversi sunt; ergo, cum reipsa in tali casu identitas inter subiectum et praedicatum deficiat, praedicatio eiusmodi manifesto falsa esset.

Scholion.

Difficultates quaedam reliquae solvuntur. — **41.** Cum difficultas fundamentalis et primaria in 3. thesis parte iam soluta sit, ceterae commodius expediuntur.

1) Immobilitas inertiam inferre videtur; atqui inertia, utpote quae imperfectio sane est in Deo esse non potest; ergo Deus potius maxime mobilis esse dicendus est et reipsa a Scriptura dicitur, utpote a qua Sapientia subsistens, quae est ipse Deus, omnibus mobilibus mobilior praedicatur (Sap. 7, 24). — *R.* Est immobilitas, quae negat operationem et haec inertiam et mortem dicit; et est immobilitas, quae transitum ex potentia in actum negat, et haec cum perfectissima operatione et vita componitur; atque non illam, sed hanc Deo tribuimus; quo sensu Sapientia ipsa a Scriptura omnibus mobilibus mobilior dicitur, quia ut in eodem libro Sap. paulo inferius dicitur: „*In se permanens omnia innovat*“ (7, 27).

42. 2) *Supposita immutabilitate Dei physica et imprimis morali dicendum est, actionem creativam esse aeternam: atqui si actio creativa est aeterna, etiam ipse mundus aeternus sit oportet; nam existente actione praesertim causae sufficientissimae et efficacissimae, effectus quoque existit. Iamvero consequens est falsum. Ergo etiam antecedens; vel actio creativa non est aeterna, sed temporalis ideoque Deus saltem moraliter mutatus est.* — *R.* Quod actio et effectus simul sint oportet, id de creata quidem actione transeunte, non autem de actione transeunte Dei valet, utpote quae est virtualiter solum transiens formaliter autem immanens i. e. volitio efficax.

43. Solutio est *S. Thomae*, qui rem sic egregie exponit: „Ostensum est enim, quod Deus agit voluntarie in rerum productione non autem ita, quod sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est; sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio et quacunque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus. Non enim solum ars determinat, ut hoc tale sit, sed ut tunc sit; sicut medicus, ut tunc detur potus; unde si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere, actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem eius non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit. Ex quo etiam patet, quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet, quod eius effectus aeternus ponatur . . . Posita enim causa sufficiente, ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus a causa; hoc enim esset ex insufficientia causae, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est, ut sit hoc, quod voluntas vult; si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea: voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult

hoc esse tale, sic vult hoc esse tunc: unde oportet ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit, quando voluntas effectum esse disposuit" (c. g. l. 2. c. 35). — Praeterea addi potest, quod ex notatione S. Thomae consequitur, divinam actionem aliter ac creatam actionem non habere ordinem transcendentalem ad effectus creatos ideoque nec ab ipsis specificatur; quapropter actio quidem creata, non autem increata cum suo effectu simul esse debet.

3. Si voluntas divina etiam moraliter manet immobiliter eadem, superfluum apparet, ab ipso quidquam rogare vel impetrare velle. — *R.* Ad hoc, ut Deus preces nostras exaudiat, non est opus, ut consilia sua mutet. Deus enim ab aeterno praevidens nostras preces simul propter easdem nobis multa bona largiri apud se decrevit. 44.

Articulus quartus.

De aeternitate Dei.

Thesis 19. Deus absolute aeternus est.

Declaratio.

1. Notio durationis. — Aeternitas est aliqua quasi species durationis ideoque ad notionem aeternitatis perspicue explicandam prius notio durationis consideranda est. Itaque duratio ab omnibus ea rerum ratio intelligitur, qua formaliter in esse permanent. Permanentia in esse autem mutationi opponitur. Etenim quaevis mutatio dicit vel aliquid non esse, quod erat, vel aliquid esse quod non erat; atqui tum non-esse tum non-fuisse permanentiam in esse negant; ergo certi principii instar sententia haec est: Quo magis aliquid mutationi obnoxium est, eo magis a perfectione durationis recedit, et quo magis aliquid a mutatione remotum est, eo magis durationis perfectionem participat. Hinc vero commode diversae durationes discernuntur. 1.

1) Duratio entis successivi. — Imperfectissima omnium est duratio entis successivi sive motus, ubi per terminum 2.

motus non solum motus localis, sed quaevis continua mutatio, ut operatio et passio, generatio et corruptio, augmentum et decrementum intelligitur. Etenim in quovis tali motu permanentia in esse eiusdem entis proprie non habetur, sed singulae partes potius eiusdem entis sibi continuo succedunt ita, ut nulla unquam divisibilis pars, sed semper solum aliquod indivisibile punctum praesens sit. De permanentia igitur in esse sermo esse non potest, nisi quatenus ad rationem motus pertinet non solum id, quod est, sed etiam id quod fuit et id quod erit; vel motus durare sive permanere in esse dicitur, secundum partes, quae sibi continuo aliae aliis succedunt. Haec duratio motus *tempus* vocatur.

3. 2) *Duratio rei permanentis corruptibilis.* — Perfectior iam est duratio substantiarum corporalium. Etenim talia entia partibus successivis non constant ideoque non quidem semper sed per aliquod tempus permanent vel sine successione durant. Attamen eadem *primo* divina conservatione indigent, ne totali mutatione in nihilum transmutentur; quare partibus metaphysicis eorum duratio constat. *Praeterea* ex partibus physicis coalescunt et ideo post aliquod tempus etiam reipsa in alia transmutantur. *Denique* ut subiecta motus localis vel aliarum mutationum accidentalium continuarum, subiecta temporis sunt atque in aliquo sui continuo mutantur. Quare talium rerum duratio motus durationem quidem superat, verum a perfectione durationis multum plane distat. Quae cum ita sint, tales res *in tempore esse* vel simpliciter temporales esse dicuntur.

4. 3) *Duratio substantiarum incorruptibilium vel spiritualium.* — Perfectior iterum haec est duratio, quam praecedens: etenim tales substantiae neque naturaliter corruptibiles vel substantialiter mutabiles, neque subiectum continui motus sunt. Verum neque haec duratio ad perfectionis apicem pertingit, sed dupliciter ab ea deficit: *primo*, quia eaedem substantiae creatione per Deum initium sumpserunt ideoque conservatione divina egent, ne totali mutatione in nihilum transmutentur; quare et earum duratio partibus metaphysicis constat; *secundo* non permanent secundum totum esse cuius

capaces sunt, quia diversa accidentia in ipsis sibi succedunt. Haec duratio substantiarum incorruptibilium *aevum* vocatur.

4) Duratio entis a se sive aeternitas. — Ex praecedentibus iam manifesto patet, eam solum durationem esse absolute perfectam, a qua omnis mutatio vel successio omnisque eius potentia exclusa est. Et *primo* quidem exclusa est omnis mutatio totalis vel metaphysica tum a non esse ad esse simpliciter, quem transitum veteres successionem negativam, tum ab esse ad non esse, quem transitum iidem successionem privativam nominarunt; quare duratio absolute perfecta initio et fine caret neque partibus metaphysicis constat. *Praeterea* exclusa est etiam omnis mutatio vel successio secundum partes physicas sive substantiales sive accidentales; quare perfecta duratio est permanentia in esse secundum omnia omnino, quae ens habet vel est; sive tota simul est. Haec duratio absolute perfecta est atque *aeternitas* proprio sensu vocatur. 5.

2. Notio aeternitatis a Boëthio tradita. — Cum tradita notione aeternitatis consonat celeberrima et omnium consensu accepta Boëthii definitio: „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta posessio" (De consol. phil. l. 5. pros. 6). Etenim 6.

1) Interminabilis dicitur, ut ab aeternitate non solum initium et finis, sed potentia quoque eorum prorsus removeatur. Qua ratione aeternitas iam prorsus essentialiter ab omni duratione creata discriminatur, utpote in qua natura saltem prius est non esse quam esse ideoque initium concipitur nec non potentia finis invenitur.

2) *Vitae* dicitur, ut magis determinetur esse quod permanet, atque ut significetur, non solum esse sed operationem quoque entis aeterni esse sine principio et fine atque sine potentia utriusque. Unde aeternitas speciatim ab aevo quoque multum differre intelligitur: in aevo enim quamvis nulla desitio vel inceptio partis substantialis invenitur, attamen per operationes suas in perpetua fere successione est.

7. 3) *Tota simul* dicitur, atque hoc termino omnium partium simul distinctio et successio excluditur. Apposite *S. Thomas*: „In successivis est duplex imperfectio: una ratione divisionis: alia ratione successionis, quia una pars non est cum alia parte; unde non habet esse nisi secundum aliquid sui. Ut autem excludatur omnis imperfectio a divino esse, oportet ipsum intelligere sine aliqua divisione perfectum, et hoc dicit nomen *tota*; non enim dicit rationem partium. Item oportet ipsum intelligere sine successione, et hoc importatur per adverbium *simul*" (In 1. d. 8. q. 2. a. 1. ad 4).

4) *Perfecta* dicitur, ne indivisibilitas aeternitatis confundatur cum indivisibili nunc temporis. Apposite iterum *S. Thomas*: „Dicendum, quod in tempore est duo considerare: scilicet ipsum tempus, quod est successivum et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul ad removendum tempus, et perfecta ad excludendum nunc temporis" (S. th. 1. p. q. 10. a. 1. ad 5). Scilicet indivisibilitas aeternitatis maximam perfectionem dicit, quia omnes partes ideoque successionem monem excludit necnon infinito tempori divisibili aequivalet vel potius ipsum excedit; indivisibile nunc temporis maxime imperfectum est atque omnem durationem negat.

8. 5) *Possessio* denique potius quam permanentia dici videtur ad significandam aeternitatis firmitatem atque securitatem, ad quem finem ille terminus magis quam alii, aptus esse videtur. Insuper vero eodem innui videtur aeternitatis durationem esse autonomam sive in seipsa habere suam rationem.

Huius definitionis vis imprimis verbis *tota simul* continetur, quia iis praecipua differentia aeternitatis ab omni alia duratione continetur: „Huius diversitatis rationem quidem assignaverunt ex hoc, quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec differentia est per accidens et non per se; quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit secundum positionem eorum, qui motum coeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus ex hoc, quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia aeternitas

est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus“ (S. th. 1. p. q. 10. a. 4. ad 4).

Demonstratio.

1. Probatur ex S. Scriptura. — Cum Deo vin- 9.
dicanda sit aeternitas absoluta sensu supra explicato, ostendendum est, Deum ex doctrina Scripturae tum omni initio et fine carere, tum eius durationem esse totam simul sive ab omni successione liberam. Iamvero aeternitatis sic acceptae luculenta est Scripturae praedicatio.

1) Implicite a Scriptura exhibetur. — Quia enim absoluta aeternitas absolutam immutabilitatem immediate consequitur necnon cum absoluta simplicitate atque infinitate divina cohaeret, manifeste consequitur, omnes Scripturae textus, qui unum ex dictis attributis explicite praedicant, implicite aeternitatem quoque absolutam exhibere. Quare omnia testimonia huc pertinent, quibus supra illa attributa ex Scriptura demonstrata sunt. Imprimis vero huc spectat testimonium (Ex. 3.) quo revelatio nominis *Iahveh* refertur. Qui enim est *ipsum esse* vel *ipsum Sum*, manifeste initium et finem excludit, quia initium non esse ante esse, finis non esse post esse dicit; item successionem quoque omnem excludit, quia successio quaevis transitum ab aliquo esse ad aliud esse dicit ideoque aliquod non-esse necessario infert. Hinc egregie in illud nomen *S. Bernardus*: „Quidquid veniens ex eo, quod fuit, non cessat tendere in id, quod erit, transitum sane habet per *est*, sed omnino non est. Nam quommodo est, quod nunquam in eodem statu permanet? Solum proinde vere est, quod nec a *fuit* praeciditur nec ab *erit* expungitur, sed solum atque inexpugnabile remanet ei *est* et manet, quod est; nec *fuit* sane tollit esse ab aeterno, nec erit esse in aeternum: ac per hoc sibi vindicat verum esse, id est increabile, interminabile, invariabile“ (In cantic. serm. 31)

2) Explicite aeternitas praedicatur sive Deus sine initio 10.
sine fine. sine successione esse exhibetur. — Et quidem di-

versa testimonia aut unum vel alterum elementum imprimis. aut utrumque aeque exhibent. Itaque

a) Dei duratio declaratur esse sine initio et fine. Sic Deus dicitur praecedere et excedere omne tempus simpliciter. igitur omne tempus non solum reale, sed etiam excogitabile. „*Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum. Arenam maris et pluviae guttas. et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem coeli et latitudinem terrae, et profundum abyssi quis dimensus est? Sapientiam Dei praecedentem omnia, quis investigavit?*“ (Eccli. 1, 1—3.) „*Dominus possedit me initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam terra fieret. Nondum erant abyssi et ego iam concepta eram, necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant: ante colles ego parturiebar*“ (Prov. 8, 22. ss.). „*Prius quam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo usque in saeculum tu es Deus*“ (Ps. 89, 2). „*Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te*“ (Ps. 109, 3). Scilicet terminus a saeculo usque in saeculum ex more loquendi Scripturae aeternitatem significat, ut patet v. g. ex verbis Darii apud Dan. 6, 26: „*Ipse est enim Deus vivens et aeternus in saecula; et regnum eius non dissipabitur et potestas eius usque in aeternum*“.

11. Huc pertinent etiam prima evangelii *S. Ioannis* verba: „*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum*“ (1—3). Nam ex his verbis quodcunque initium durationis concipiatur, sive mundi corporalis sive mundi spiritualis vel universi, in illo principio Verbum, a quo omnia facta sunt, iam erat. Ergo semper erat, quia secus praecise ipsum initum haberet et proinde non omne initium praeverteret. Hinc merito *Cyrillus Alex.*: „Quodsi erat in principio, quae mens, quaeso, poterit vim illius *erat* transvolare? quando denique illud *erat* velut in fine consistet, cum prosequentem cogitationem semper antecedat mentemque praecurrat? illud *erat* hic positum est quo contemplantis animus in profundam quandam et incom-

prehensibilem et ineffabilem, quae cuncta superat tempora, existentiam intendatur" (in h. l.). Praeclare etiam *Hilarius*: „Quid est istud: *in principio erat?* transeuntur tempora, transmittuntur saecula, tolluntur aetates; pone aliquod quod voles tua opinione principium, non tenes tempora: *erat* enim nude tractatur: fit in principio quod creatur . . . . meus autem piscator vicit omne principium: *erat* enim quod est, neque in tempore aliquo concluditur ut coeperit, quod erat potius in principio quam fiebat" (De Trinit. l. 2. c. 13).

Denique Deus simpliciter et proprio termino aeternus prae- **12.**
dicatur, ut v. g.: *„Abraham . . . invocavit ibi nomen Domini Dei aeterni"* (Gen. 21, 23.) *„Secundum praeceptum aeterni Dei"* (Num. 16, 26). Quo spectat etiam, quod Sapientia subsistens vocatur *candor lucis aeternae* (Sap. 7, 26.) et Christus Dominus: *vita aeterna* (1. Ioan. 1, 2.) et *verus Deus et vita aeterna* (ib. 5, 20). Terminum enim *aeternus* hic saltem eatenus proprio sensu usurpari, quatenus initium et finis excluditur, tum ex contextu tum ex praecedentibus testimoniis patet.

b) Sacra Scriptura omnem successionem quoque simul a **13.**
duratione Dei excludit vel eam totam simul esse declarat. Huc imprimis spectant textus, quibus praeteritum, praesens et futurum in Deo omnino idem esse significatur: *„Gratia vobis et pax ab eo, qui est et qui erat et qui venturus est"* (Apoc. 1, 4.) Sane nemo dici potest simpliciter ὁ ἦν, qui non semper erat, neque quisquam est simpliciter ὁ ἐρχόμενος, qui non semper erit; ergo Deus nec initium habet nec finem habebit. Neque quisquam simpliciter dici potest simpliciter ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, qui non in quavis temporis differentia totam essendi plenitudinem habeat, vel qui tempore praeterito, praesenti et futuro non sit plane idem. Similiter dicendum est de his verbis: *„Ego sum α et ω, initium et finis. Ego sum α et ω, primus et novissimus, principium et finis"* (Apocal. 1, 8.; 21, 6.; 22, 13). Scilicet qui est haec omnia, is non habet initium et finem atque in eo non est aliud primum et novissimum, principium et finis, α et ω, sed unum idemque; ergo nulla est in eo mutatio, nulla successio; ergo absolute aeternus est.

14. Item huc spectat, quod Christus dicit Ioh. 8, 58: „*Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum.*“ Qui enim, antequam fieret, non *erat*, sed *est*, in ipso iterum praeteritum et praesens plane idem sunt; quare nulla in eo successio sive physica sive metaphysica neque ullus durationis terminus sive initium sive finis invenitur. Egregie sic animadvertit in haec Christi verba *Gregorius M.*: „*Ante Abraham ego sum. Ante* praeteriti temporis est, *sum* praesentis. Et quia praeteritum et futurum tempus divinitas non habet, sed semper esse habet, non ait: Ante Abraham ego fui, sed ante Abraham ego sum. Unde et ad Moysen dicitur: *Ego sum, qui sum*“ (Hom. 19. in Evang.).

15. Perspicue deinde sempiternam Dei durationem omni successione carentem exhibent verba Psalmistae iam in praecedente thesi relata: „*Ipsi* (*coeli*) *peribunt, tu autem permanes et omnes sicut vestimentum veterascent et velut opertorium mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es et anni tui non deficient*“ (Ps. 101, 26—28.); quae verba dein Apostolus ad Christum applicavit (Heb. 1, 1—13). Scilicet cum omnia alia veterascant et a duratione deficiant, divina duratio non deficit, sed immobiliter manet et est. Pulchre in haec Scripturae verba disserit *Augustinus*: „Nec tu tempore tempora praecedis; alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis, et superas omnia futura, quia illa futura sunt et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es et anni tui non deficiunt. Anni tui nec eunt, nec veniunt; isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino, neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas, ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: *Ego hodie genui te.* Omnia tempora tu fecisti; et ante omnia tempora tu es; nec aliquo tempore non erat tempus“ (Conf. l. 11. c. 13.; cf. ib. l. 1. c 6).

Hinc denique a Scriptura aeternitatem tunc quoque praedicari intelligitur, quando dicit, apud Deum diversitatem temporum non esse: *„Quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna, quae praeteriit, et custodia in nocte. Quae pro nihilo habentur eorum anni erunt“* (Ps. 89, 4—6). *„Unum vero hoc non lateat vos, carissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut unus dies“* (2. Pet. 3. 8).

16. ***2. Ex SS. Patrum doctrina.*** — In re aperta supervacaneum est, longam demonstrationem ex traditione texere, quare electa quaedam SS. Patrum testimonia addere sufficit rei illustrandae potius quam demonstrandae causa. Perpendatur imprimis expositio *Boëthii*, qua definitionem supra relatam declarat: „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Nam quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit. hesternum vero iam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem. licet illud, (sicut de mundo censuit Aristoteles) nec coeperit unquam esse nec desinat, vitaque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse iure credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum, transacta iam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui nec futuri quidquam abest nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur. Idque necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem. Unde quidem non recte, qui cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium nec habiturum esse finem, hoc modo conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est“ (De consol. phil. l. 5. pros. 6.).

17. Deinde *Gregorius Nyssenus* v. g. hac ratione aeternitatem Dei declarat: „At vero illa nullius indigens et sempiterna, et quae omnia suo complexu comprehendit natura, neque in loco est, neque in tempore, sed ante haec est, et supra haec inenarrabili quadam ratione, ipsaquè in seipsa sola fide conspicitur, neque saeculis circumscripta, neque cum tempore decurrens, sed in seipsa consistens et in seipsa velut fundata et solidata, in qua neque praeteritum, neque futurum invenias; nihil enim ipsius extra ipsam est, quo transeünte aliud quidem praeteriat, aliud vero futurum sit. Haec enim propriae sunt affectiones rerum creatarum secundum spem et memoriam divisa vita iuxta divisionem temporis. At in illa suprema et beata potestate, cui omnia aequaliter de praesenti adsunt, etiam id, quod futurum est, ob illam infinitam comprehendendi vim, inesse consideratur (c. Eunom. l. 1.).

18. Imprimis *Augustinus* egregie et profunde in aeternitate explicanda saepe versatur: Sic in verba Psalmistae: *tu autem idem ipse es et anni tui non deficient* sic quoque disserit: „Nonne anni nostri quotidie deficiunt, nec stant omnino? Nam et qui venerunt, iam non sunt; et qui futuri sunt, nondum sunt: iam illi defecerunt, et illi defecturi venturi sunt. In hoc ergo ipso uno die fratres, ecce modo quod loquimur in momento est. Praeteritae horae transierunt, futurae nondum venerunt, et cum venerint et ipsae transibunt et deficiunt, nisi qui stant? Si ergo ibi anni stant, et ipsi anni qui stant, unus annus est, et ipse unus annus, qui stat unus dies est, quia ipse unus dies nec ortum habet, nec occasum, nec inchoatur ab hesterno, nec excluditur a crastino, sed stat semper ille dies: et quid vis vocas illum diem: si vis anni sunt, si vis dies est, quodcunque cogitaveris, stat tamen . . . omnia enim ibi stant, ubi nihil transit“ (In ps. 121. n. 6). Et alibi: „Quis tenebit illud (cor) et figet illud, ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet eum temporibus nunquam stantibus et videat esse incomparabilem, et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri, non autem praeteriri

quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito consequi: et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere? Quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora, nec futura nec praeterita aeternitas?" (Conf. l. 11. c. 10.).

Similiter *Gregorius M.*: „Ibi quippe est, quod nec initio **19.** incipitur, nec fine terminatur, ubi neque exspectatur, quod veniet, neque percurrit, quod debeat recordari, sed est unum, quod semper esse est . . . Aeternitas semper esse habet, in qua nulla pars suae longitudinis praeterit, ut pars alia succedat, sed totum simul esse est, et nihil deest, quod cernat" (Moral. l. 16. c. 20). Et paulo inferius addit: „In illo enim nec praeterita, nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae in seipsis simul existere non possunt, illi simul omnia assistunt, nihilque in illo praeterit, quod transit, quia in aeternitate eius modo quodam incomprehensibili cuncta volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant" (ib. l. 20. c. 23.).

Denique eundem aeternitatis conceptum exhibet *Petrus* **20.** *Damiani:* „Omnipotenti Deo non est heri vel cras, sed hodie sempiternum, cui nihil defluit, nihil accedit, cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud *hodie* aeternitas est incommutabilis, indefectiva, inacessibilis, cui videlicet nihil addi, nihil valet imminui, et omnia, quae apud nos elabendo discurrunt aut per temporum vicissitudines se variant, apud illum hodie stant, et immobiliter perseverant. In illo scilicet *hodie* dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus iste sumpsit originem; in illo iam et ille nihilominus est, quo iudicandus est per aeterni iudicii aequitatem" (opusc. 36. c. 8.).

Atque his testimoniis abunde patet, SS. Patres non alium aeternitatis conceptum mente gessisse, quam qui supra propositus est. Si vero aliqui immortalitatem tamquam elementum vel conditionem aeternitatis postulare videntur, immortalitatem pro immutabilitate sumunt, quia mutatio quaevis mortis quaedam species sit. „Quid enim mutabilitas, ait

Gregorius M., nisi mors quaedam est? Quae dum rem quamlibet in aliud immutat, quasi occidit, quod fuerat, ut incipiat esse quod non erat. Et de auctore omnium scriptum est: Qui solus habet immortalitatem, quia videlicet in semetipso solus immutabilis est" (Moral. l. 12. c. 17). Ceterum immortalitatem ad aeternitatem entis viventis requiri planum sane est atque etiam in definitione Boëthii continetur.

21. ***3. Ex decretis dogmaticis.*** — Magisterium authenticum pluries absolutam Dei aeternitatem tamquam fidei dogma proposuit. Huc pertinet professio fidei in Symbolo Athanasiano: „Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus." Item Concilium Lateranense IV (cap. Firmiter) atque Concilium Vaticanum (Constit. dogm. de fide catholia) Deum aeternum esse sollemniter declararunt (cf. supra th. 18. n. 9.).

22. ***4. Ex ratione.*** — Aeternitas Dei absoluta manifeste consequitur ex pluribus aliis Dei attributis, quae hucusque stabilita et explicata sunt.

1) Consequitur ex infinita Dei perfectione. — Etenim Deo tribuendum est, quidquid perfectissimum est; atqui absoluta aeternitas perfectionis purae rationem habet: ergo Deus absolute aeternus est.

2) Ex absoluta Dei necessitate et immutabilitate. — Quod enim ex necessitate naturae est, coepisse vel desinere aliquando absurde conciperetur. Ergo duratio Dei nec principium habuit nec finem habebit. Quia autem Deus insuper absolute immutabilis est, ideo nulla successio nullum prius aut posterius in eo inveniri potest. Ergo Deus absolute aeternus est.

Corollarium.

23. ***1. Deus solus absolute aeternus est.*** — „Aeternitas vere et proprie in solo Deo est, quia aeternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum. Secundum

tamen, quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem sortiuntur adeo quod nunquam esse desinunt; et secundum hoc dicitar (Eccl. 1, 4.) de terra, quod in aeternum stat. Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint, sicut in ps. 75, 5. dicuntur montes aeterni, et Deut. 23, 15. etiam dicitur: de pomis collium aeternorum. Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis. in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse. vel ulterius secundum operationem, sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur; quia quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus l. 15. de Trinitate c. 16. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Ioan. 17, 3.: „*Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum etc.*“ (S. th. 1. p. q. 10. a. 3.). — Possibilia quidem et vera quoque aeterna dicuntur; at haec non est aeternitas proprie dicta, quia non est entis existentis et quia non est autonoma, sed in Deo fundatur.

24. ***2. Res temporales temporanee quidem, non vero aeterne sive ab aeterno aeternitati divinae coexistunt.*** — Haec propositio prima atque obvia consideratione perspicua apparet ideoque eius explicatio vel probatio superflua videri possit, nisi plerique Thomistae, ut v. g. Billuart (De Deo, diss. 6. a. 3.), Gotti (De Deo tract. 4. q. 4. dub. 2. § 2.), Didacus Alvarez (De auxil. grat. l. 2. disp. n. 3.) oppositum statuissent. Nimirum falso concipientes aeternitatem opinati sunt, res temporales non solum ab aeterno esse obiectum intuitus scientiae divinae secundum esse reale quod in tempore habent, sed easdem secundum physicam suam realitatem, quam in tempore habent, ab aeterno Dei aeternitati coexistere; ratio eorum est, quod qui aliquando aeternitati coexistit, ei, utpote quae simplex vel tota simul est, toti proindeque semper sive ab aeterno coexistat. Ita re vera opinionem illam exponit v. g. Didacus Alvarez: „Quod aliquando coexistit aeternitati, semper illi coëxistit, nam aeternitas est tota simul, ut dictum est: sed nato Antichristo erit verum

dicere, Antichristus coëxistit Deo in aeternitate secundum suum esse reale, ergo ab aeterno habet hanc coëxistentiam in ipsa aeternitate" (L. c. n. 5). Iamvero haec sententia figmentum est atque in mera confusione innititur; quod facile patet:

25. *1) Ex notione coexistentiae.* — Coexistentia supponit existentiam vel ratione prius est existere, quam alteri coexistere; ergo quae coexistant ambo sint, necesse est; atqui res temporales ab aeterno non existunt. Ergo res temporales ab aeterno Deo vel aeternitati coëxistere absurde dicuntur. Et profecto aeternitas Deo non est ratio coëxistendi in durationе nisi existenti, sicuti immensitas non est ratio coexistendi in spatio nisi existenti.

2) *Ex absurdis sequelis.* — Etenim patroni huius opinionis dicunt, res temporales ab aeterno non quidem in propria durationе, sed respectu Dei sive in aeternitate existere. Iamvero id non uno capite absurdum est: Scilicet quod respectu Dei actu est, id actu est vel existit simpliciter; ergo futura iam nunc essent et praeterita adhuc essent, quod absurdum est. Praeterea res temporales duplicem durationem haberent, alteram temporalem, alteram aeternam: quod iterum absonum est. Denique si futura iam nunc sunt in aeternitate, producta sunt; eadem vero, cum in tempore incipiunt esse, iterum producuntur: ergo Deus produceret, quod iam productum est; quod nimis absonum est.

26. *3) Ex notione aeternitatis.* — Hanc notionem adversarii confuse percipiunt atque pervertunt. Aeternitas scilicet duratio est non solum simplex et indivisa, sed simul infinite perfecta est; quare omnium temporum et durationum finitarum perfectionem eminenter, in sua simplicitate continet, sine initio et fine est atque durationes finitas infinite multas adaequat vel potius excedit. Ergo res temporaliter existens, cum existit, aeternitati quidem toti coexistit, utpote quae simplex est et partes non habet; non autem aeternitati totaliter coëxistit, i. e. ad aeternitatem relatione coëxistentiae non refertur, quatenus haec omnium temporum et durationum finitarum perfectionem eminenter in se complectitur, sed tantum

quatenus propria illius rei temporalis duratio in aeternitate continetur. Et illustrari potest res ex coexistentia in spatio animae et partium corporis: sicut enim caput coëxistit quidem toti animae, utpote quae tamquam simplex tota in qualibet corporis parte est, non autem totaliter, quia anima non solum in capite, sed in aliis quoque corporis partibus est; consimili ratione res temporalis aeternitati toti quidem, sed non totaliter coëxistit.

4) Confirmatur auctoritate S. Thomae. — Argumentum est ad hominem contra theologos, qui ne latum quidem unquem a S. Thoma se recedere gloriantur. S. Thomas enim rem de qua agitur, analogia iam supra adhibita illustrat atque simul expresse declarat, res temporales aeternitati quidem toti coexistere neque tamen ullo modo semper existere. „Proportio igitur aeternitati ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui, (huius enim similitudinem habet instans temporis), sed eius indivisibilis quod extra continuum est, et cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato coëxistit. Nam cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est. — Rursum, cum esse aeterni nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas . . . Quidquid igitur in quacunque parte temporis est, coëxistit aeterno, quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere, nisi toti; quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum temporis decursum agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens *nec tamen quod quadam parte temporis agitur semper fuit existens.* Relinquitur igitur, quod eorum, quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet“ (c. g. l. 1. c. 66 n. 6). 27.

Opponunt adversarii eam SS. Patrum atque S. Thomae doctrinam, secundum quam Deo nihil futurum, sed ipsa futura praesentia sint atque imprimis cognitio divina futurorum non 28.

praescientia sed scientia potius haberi debeat. — *R.* SS. Patres et S. Thomas, cum ita disserunt, nihil aliud volunt, quam tum in substantia divina tum in operatione divina nullam omnino successionem concipi posse, ideoque scientiam divinam res non aliter cum nondum existunt et aliter cum iam existunt successive cognoscere, sed potius eandem uno eodemque aeterno atque immutabili intuitu res quascunque aliquando existentes intueri, prouti unaquaeque earum in sua temporis differentia existit. Quod satis patet, si explicationes SS. Patrum et S. Thomae quae huc spectant, attente considerentur. Exemplo sint testimonium *S. Augustini* et alterum S. Thomae. Itaque prior contendens in Deo non esse praescientiam futurorum, sed scientiam ita exponit: „Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes, et per hoc non iam praescientia sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, eis ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei, quod absurdissimum et falsissimum est. Nec enim potest, quae ventura praenoscit, nosse cum venerint, nisi eis innotescant, et praenoscendo antequam sint, et cognoscendo, cum iam sunt. Ita fit, ut (quod longe a veritate seclusum est) temporaliter aliquid accidat scientiae Dei, cum temporalia, quae praesciuntur, etiam praesentia sentiuntur; quae non sentiebantur, antequam fierent, sed tantummodo praesciebantur" (De divers. quaest. ad Simplician. l. 2. q. 2. n. 2). *S. Thomas* verō rem sic declarat: „Deus cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in semetipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul, quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem tota simul existens

ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata" (S. th. 1 p. q. 14. a. 13: cf. de verit. q. 2. a. 12).

29. ***3. Aeternitas Dei inepte confunditur cum tempore absoluto; sed vera quadam ratione quamvis impropria dici potest, Deum fuisse in tempore absoluto ante creationem.*** — Quae assertio facile patet, si paulo accuratius notio temporis absoluti consideratur. Itaque cum tempus reale, ut supra dictum est, sit duratio entis successivi vel motus realis, tempus absolutum nihil aliud est, nisi duratio indefinita motus possibilis, quare tamquam ens successivum concipitur sine initio et fine in infinitum continuo decurrens, cuius partibus aliis et aliis alii et alii mundi eventus ceëxistunt atque hoc ipso aliam et aliam quandocationem necnon maiorem vel minorem durationem habere concipiuntur. Hinc autem

1) Intelligitur primo, infinito discrimine tempus absolutum ab aeternitate Dei differre. — Etenim primo cum illud sit ens mere possibile vel rationis, haec est ens realissimum vel ipsum esse, cum Deus sit sua aeternitas; praeterea illud etiam secundum essentiam spectatum est ens imperfectissimum et mere successivum, haec autem perfectissima est atque tota simul; denique illud in hac fundatur, ut optime exponit Lessius: „Sicut Deus per essentiae suae infinitatem est fundamentum omnis creaturae possibilis, et per immensitatem omnis loci et extensionis possibilis, ita per aeternitatem omnis temporis et durationis successive possibilis. Nisi enim illa essent in Deo reipsa, haec non haberent ullo modo esse obiectivum et intelligibile: nam etiam in esse obiectivo habent essentialem dependentiam ab illis perfectionibus divinis. Ideo

enim infinitae sunt rerum species possibiles, quia essentia divina per suam infinitatem infinitis modis est communicabilis; ideo spatium immensum est imaginabile, quia divina essentia per suam immensitatem illud quasi fundat, vel potius quia ipsa est spatium immensum fundamentale, cui aliud scilicet corporeum coëxtendi potest. Denique ideo tempus ratio infinitum cogitare potest, quia aeternitas Dei est infinita duratio, cui tempus successivum infinitum potest coëxtendi (intellige, quantum est ex parte aeternitatis), unde ipsa conceptum objectivum temporis infiniti substituit. . . . Hinc ulterius sit, ut sicut infinitudo essentiae non potest concipi a nobis, nisi in ordine ad species rerum possibiles, nec immensitas, nisi respectu spatii imaginarii possibilis, ita nec aeternitas, nisi comparatione temporis imaginarii infiniti" (De perfect. div. l. 4. c. 3. n. 15. 16).

30. 2) *Hinc intelligitur secundo, vera quadam, sed impropria ratione dici posse, Deum ante creationem fuisse in tempore absoluto.* — Etenim hac ratione loquendi nihil aliud significari intenditur, quam: Deus ante huius mundi initium iam existebat et si eo tempore quidquam creasset, sine ulla sui mutatione rei creatae coëxstitisset, qualiter nunc rebus actu existentibus sua aeternitate actu coexistit. Eadem tamen ratio loquendi impropria est, quia primo illud tempus non est reale sed tantum possibile vel ens rationis ideoque realis coëxistentia, utpote quae dicit relationem ad terminum realem, non habetur; secundo quia Deus a tempore non continetur nec comensuratur, sed ipse potius vi aeternitatis suae omne tempus continet eiusque mensura est, quippe qui principium et mensura omnis rerum possibilitatis est.

31. ***4. Quamvis in Deo nec praeteritum nec futurum sive nulla successio sit, verumtamen de ipso verba praeteriti et futuri temporis praedicari possunt.*** — Qua ratione recte dicitur: Deus creavit mundum, fundavit ecclesiam, iudicabit saeculum, conservabit ecclesiam. Imo secundum diversa tempora diversa et opposita de Deo praedicari possunt, ut v. g.: Deus initio creavit mundum, nunc non creat; Deus redemit genus humanum, nunc non

redimit; et similia. Ratio est, quia tales praedicationes sive denominationes sunt relativae vel internae et externae simul: eiusmodi autem denominationes mutantur mutato solo termino relationis, etsi subiectum nullatenus mutetur. Quare talibus denominationibus Deo non mutatio vel successio interna, sed solum externa, creaturis autem mutatio interna tribuitur. Hinc absurdum foret, talem loquendi modum vituperare vel reiicere velle; necessarius enim nobis est neque alius possibilis apparet. Apposite omnino *S. Augustinus*: „In eo, quod sempiternum est sine initio et fine, cuiuslibet temporis verbum ponetur, sive praeteriti sive praesentis sive futuri, non mendaciter ponitur. Quamvis natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat *fuit* et *erit*, sed tantum *est*, ipsa enim veraciter est, quia mutari non potest, et ideo illi soli convenerat dicere: Ego sum qui sum; tamen propter mutabilitatem temporum, in quibus versatur nostra mortalitas et mutabilitas, non mendaciter dicimus et *fuit* et *erit* et *est*. Fuit in praeteritis saeculis, est in praesentibus, erit in futuris. Fuit, quia nunquam defuit, erit, quia nunquam deerit, est, quia semper est. Proinde cum secundum volumina temporum locutio humana variatur, quia per nulla deesse potest aut poterit tempora, vera de illo dicuntur cuiuslibet temporis verba" (In Ioan. tract. 90).

Et *S. Thomas* ad hanc S. Augustini expositionem pro- **32.**
vocans sic rem declarat: „Rei aeternae vel aeviternae aliquid potest attribui dupliciter. Uno modo ratione sui ipsius; et sic non attribuitur ei neque fuisse neque futurum esse, sed solum esse: quia in praeterito et futuro implicatur prius et posterius, non autem in praesenti. Alio modo ratione mensurae adiacentis vel subiacentis, id est ratione temporis; et sic ei attribuitur fuisse per concomitantiam ad tempus praeteritum, et futurum esse per concomitantiam ad tempus futurum. Ipsum enim momentum aeternitatis adest toti tempori; unde dicit Augustinus de Deo, quod fuit, quia nunquam defuit, erit, quia nunquam deerit" (Quodl. 10. a. 4. ad 1).

Articulus quintus.

De immensitate Dei.

Thesis 20. Deus non solum omnipraesens, sed immensus quoque est.

Declaratio.

1. ***1. Notio praesentiae localis.*** — Quemadmodum aeternitas absolutam perfectionem dicit in ratione durationis, ita immensitas perfectissima quasi species praesentiae localis vel in spatio est. Hinc igitur, ad claram immensitatis notionem efformandam prius notio praesentiae localis vel in spatio generatim consideranda est. Iamvero praesentia localis ab omnibus ea rerum ratio intelligitur, qua formaliter determinatae extensioni spatii coëxistunt vel in certo loco existunt. Quare perpendendum est, quid sit spatium et locus, et quommodo pro diversa rerum natura praesentia quoque earum diversa sit.

1) Spatium reale et ideale; locus. — Spatium reale ex omnium conceptione cum dimensionibus corporum continuata serie coëxistentium identificatur ideoque nihil aliud est, quam extensio realis in longum latum et profundum. Spatium ideale vero, quod etiam absolutum sive imaginarium vocari consuevit, extensione indefinita possibili constituitur; concipitur autem ad entis instar positivi a corporibus distincti atque tamquam receptaculum quasi in longum, latum, profundum sine limite extensum; atque eius partibus aliis et aliis alia et alia corpora coëxistunt atque hoc ipso aliam et aliam et maiorem vel minorem ubicationem habent. Talis itaque pars spatii absoluti locum, coëxistentia cum ipsa vel existentia in ipsa praesentiam localem vel ubicationem in spatio constituit. Aliae loci definitiones hic praetermittuntur, quia ad praesentem quaestionem elucidandam nihil conferunt. Ex data definitione praesentiae localis intelligitur res sibi praesentes esse, quando aut eundem locum in spatio occupant aut localiter se contingunt.

2) Praesentia circumscriptiva. — Non solum corpora, sed etiam spiritus in loco vel spatio sunt, utraque tamen aliter et aliter, quare inter utramque praesentiam accurate distinguendum est. Corporum praesentia, sicut ipsa corpora materialis est vel corpora in spatio vel loco sunt circumscriptive i. e. tota sunt in toto loco et secundum partes in partibus loci sive ita, ut partes eorum a partibus loci commensurentur; praeterea talis quoque praesentia corporum est, ut in loco, ubi est unum, alterum naturaliter esse non possit: denique ad certam partem spatii limitata est. 2.

3) Praesentia definitiva. — Spirituum praesentia in loco vel spatio sicuti ipsa substantia eorum spiritualis est; scilicet spiritus, cum partes non habeat, totus est in toto loco et totus in qualibet eius parte; tamen simul praesentia spiritum quadantenus divisibilis est, quatenus spiritus ex una parte spatii sui recedere potest, quin recedat ex altera, unde compositio quaedam saltem metaphysica in praesentia spirituum cernitur. Deinde praesentia spirituum praesentiam alterius entis sive spiritualis sive materialis ex natura sua non excludit. Denique cum praesentia corporum eo convenit, quod ultra certos limites se non extendit. Haec spirituum praesentia definitiva vel virtualiter extensa vocatur. 3.

Ex dictis iam intelligitur, eam praesentiam fore perfectissimam, quae omnem divisibilitatem omnemque limitationem excludit. Atque haec est Dei praesentia, cuius notio iam accuratius explicanda est.

2. Notio immensitatis et omnipraesentiae. — *Immensitas,* si vocis ethymologia spectatur idem est ac *sine mensura;* unde SS. Patres de Deo agentes duplici sensu hunc terminum usurpant: primo generaliore ad significandam absolutam Dei perfectionem simpliciter et tunc cum infinitate convertitur; secundo magis speciali ad exprimendam absolutam Dei perfectionem sub respectu praesentiae localis vel in spatio, et tunc speciale attributum designatur, de quo nunc agitur. Iam divina immensitas hoc stricto sensu accepta sicuti aeternitas arctissime cum infinitate Dei connectitur atque ex ea consequitur. Quemadmodum enim aeternitas in ratione 4.

durationis, ita immensitas in ratione praesentiae localis omnem limitationem ac imperfectionem removet. Hinc igitur *immensitas definiri potest ea perfectio, qua Deus ex necessitate naturae omnibus, quae actu sunt et quae esse possunt, spatiis et locis tota sua substantia indivisibiliter praesens adest, quin ab ullo spatio vel loco circumscribatur.*

5. Ab immensitate ita definita discernenda est *omnipraesentia,* utpote quae restrictioris rationis est et immensitatis quasi elementum constituit. Nimirum omnipraesentia solum dicit Deum spatiis realibus adesse, proindeque mundum existentem connotat atque supponit, ideoque attributum relativum est; immensitas vero a mundo existente abstrahit ideoque attributum absolutum et aeternum est; hinc omnipraesentia mundo existente quasi limitatur, econtra vero immensitas omnes mundos possibiles vel totum spatium absolutum respicit: denique immensitas est ratio omnipraesentiae vel ubiquitatis, quia haec ex illa mundi existentia tamquam conditione posita, necessario efflorescit.

6. Si iam conferatur immensitas cum quavis creaturarum praesentia ad spatium, facile apparet maximam imo infinitam esse utriusque diversitatem. *Divina immensitas a corporum praesentia differt* primo, quia cum corporum partes a partibus spatii commensurentur, Deus secundum substantiam totus in qualibet parte spatii praesens est; secundo quia cum corporum praesentia limitibus circumscribatur, Dei praesentia omnia spatia possibilia explet; tertio quia corpora in eodem loco simul cum aliis esse non possunt, Deus autem omnibus quae praeter ipsum intime praesens est vel omnia pervadit et penetrat. *A spiritum creatorum vero praesentia immensitas differt* primo, quia haec quoque est limitata, illa autem illimitata, ut dictum est; secundo, quia cum praesentia spirituum potest esse maior et minor ideoque sub hoc respectu metaphysice saltem composita est, immensitas est absolute simplex atque quamcunque metaphysicam quoque compositionem prorsus excludit. Denique per se patet iam, immensitatis praesentiam eo quoque ab omni creata praesentia discerni, quod illa ab-

solute necessaria, haec autem cum ipsa essentia rerum praesentium contingens est.

3. Qui immensitatem Dei infitiati sint. — 7. Imprimis inter veteres Iudaeos et Samaritanos, Christi coaetaneos fuisse videntur, qui Deum a templo hierosolymitano comprehendi opinabantur. Ex primis haereticis immensitatem negaverunt Gnostici generatim omnes, tum imprimis Valentiniani atque Manichaei. Recentiore aetate in eundem errorem inciderunt scriptores quidam, ut Eugubinus catholicus et Vorstius Calvinianus, qui contenderunt, Deum quidem per cognitionem et potentiam ubique esse, sed per substantiam in summo coelum tantum procul a terra esse. Denique I. Newton et S. Clarke non adeo immensitatem negarunt, quam eius notionem perverterunt, quia eam cum spatio absoluto confudisse videntur. — Ab aliquibus etiam nonnulli ex antiquis scriptoribus ecclesiasticis accusati sunt, quod immensitatem Dei vel omnipraesentiam negaverint: verum immerito ut bene ostendunt De San (De Deo uno n. 127) et Petavius (de Deo l. 3. c. 7. n. 5. et 10).

Demonstratio.

1. Probatur ex S. Scriptura. — Ad demonstran- 8. dam immensitatem divinam tria, ut ex praemissa declaratione patet, distincte ostendenda sunt: primo Deum omnibus rebus actu existentibus vel toti mundo esse praesentem, quae est ubiquitas vel omnipraesentia divina: secundo Deum tota sua substantia in toto spatio et in qualibet minima quoque spatii parte praesentem esse: tertio divinam praesentiam nullis limitibus coarctari. Iamvero secundum evidenter in absoluta simplicitate continetur, quae supra (th. 16. n. 5 ss.) iam ex Scriptura luculenter demonstrata est. Restat itaque, ut primum et tertium probentur. Itaque:

1) Deus toti mundo existenti omnibusque eius partibus 9. *sua substantia praesens est.* — Luculenta et perspicua hac de re Scripturae doctrina est; quare praecipua quaedam testimonia referre satis erit. Graphice hanc Dei omniprae-

sentiam describit Isaias: „*Haec dicit Dominus Deus: coelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum: quae est ista domus, quam aedificabitis mihi? Et quis est iste locus quietis meae?*“ (66. 1). Ex usu loquendi Scripturae termini *coelum* et *terra* coniunctim adhibiti vel terminus complexus *coelum et terra* tum hic tum alibi totum universum significant: quare verbis Isaiae Deus sub figura corporali exhibetur praesentia suo totum universum pervadens atque excedens. Quare *Hieronymus* in hunc locum notat: „Si . . . . instar sedentis in solio atque regnantis coelum thronus eius est, et terra scabellum pedum illius, quomodo parvo claudetur loco, qui complet omnia et in quo sunt omnia?“

10. Ieremias quoque valde perspicue omnipraesentiam Dei exhibet: „*Putasne, Deus e vicino ego sum, dicit Dominus, et non Deus de longe? Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum? dicit Dominus. Numquid non coelum et terram ego impleo?*“ (Ier. 23. 23. 24). Quibus verbis directe quidem omniscientia Dei exhibetur, sed simul tamquam ratio eiusdem saltem logica omnipraesentia clare proponitur. Quare hoc textu SS. Patres frequenter utuntur ad divinam omnipraesentiam demonstrandam et explicandam. „Naturam eius, inquit v. g. *Theodoretus*, minime circumscriptam esse dicimus et credimus. Audivimus enim dicentem ipsum: Nonne coelum et terram ego impleo, dicit Dominus“ (De provid. or. 10).

Psaltes quoque omnipraesentiam Dei celebrat: „*Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in coelum, tu illic es, si descendero in infernum ades. Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris. Etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua*“ (Ps. 138. 7 ss.). Quibus verbis omnipraesentia sane clarissime et quidem pulchre ut necessaria perfectio eius exhibetur, qui omnia praesens intuetur atque in omnibus operatur. In eadem verba *S. Hilarius* haec notat: „Nullus sine Deo locus est. In coelis est, in inferno est, ultra maria est. Inest interior, excedit exterior. Ita cum habet atque

habetur, neque in aliquo est, neque non in omnibus est" (De Trinit. l. 1. n. 6).

Denique Apostolus quoque Deum omnibus praesentem adesse clare docet: „*Quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus et movemur et sumus*" (Art. 17, 27. 28). Scilicet Apostolus docens Deum ab omnibus naturaliter cognosci posse rationem rei reddit ex eo, quod Deus ubique praesens adsit: atque hoc ipsum iterum inde confirmat, quod per divinam operationem et cooperationem sumus, vivimus et movemur. Clare imprimis et accurate illa particula *in* substantialis Dei praesentia definitur, quia sic creaturae in divina substantia tamquam ubique praesente et omnia continente, conservante et adiuvante esse vivere moveri exhibentur. Praeclare in hunc locum *Chrysostomus*: „Propinquum dicis his, qui sunt ubique terrarum. Quid hic esse maius potest? Vide ut illos, qui in parte aliqua collocant Deum, refellit. Quid dico longe? Adeo prope est, ut sine ipso vivi nequeat; in ipso enim vivimus movemur et sumus. Ac sub corporum exemplo tale aliquid indicat. Quemadmodum ignorari non potest aër ubique diffusus, qui non longe ab unoquoque nostrum est vel potius in nobis inest, ita neque opifex omnium" (hom. 38. in act. Ap.).

2) *Praesentia Dei in spatio nullis limitibus circumscribitur.* — Haec assertio in testimoniis quibus praecedens demonstrata est, non quidem explicite enuntiatur, attamen facile ex iis deducitur; etenim iisdem omnipraesentia non ut merum factum, sed tamquam proprietas cum perfectione divinae naturae necessario connexa exhibetur; hinc autem consequitur eam esse Dei habitudinem ad spatium, ut ubicunque aliquid esse incipit, Deus sine ulla sui mutatione ibi adsit; unde praesentia in spatio illimitata sive immensitas consequitur. Ceterum Scriptura expressis verbis omnem limitem a praesentia divina excludit: „*Ergone putandum est, quod vere Deus habitet super terram. Si enim coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi*" (3. Reg. 8, 27). Quibus verbis aperte tamquam absona traducitur opinio, qua de praesentia Dei certo loco **11.**

vel spatio quamvis maximo circumscripta putetur, proindeque eadem praesentia tamquam omni limite carens exhibetur. Idem his quoque verbis enuntiatur: „*Excelsior coelo est et quid facies? Profundior inferno et unde cognosces? longior terra mensura eius et latior mari*" (Iob. 11, 8). Scilicet declaratur iterum, divinam praesentiam in spatio nulla quamvis maxima mensura finita commensurari. Atque alibi denuo expressius adhuc et proprio termino haec Dei immensitas enuntiatur: „*Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus*" (Baruch. 3, 25). Denique huc referri ea quoque Scripturae testimonia possunt, quibus tamquam ratio logica omnipraesentiae divinae assignatur, quod Deus in omnibus immediate operatur, ut v. g.: „*Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat*" (Act. 17, 24. cf. ib. v. 28). Item ad verba Is. 66, 1. 2. supra allata, quibus omnipraesentia divina extollitur, continuo additur: „*Omnia haec manus mea fecit et facta sunt universa ista, dicit Dominus*". Si enim ex operatione Dei in omnibus quae sunt ad praesentiam Dei in omnibus rebus concludendum est, tum ex eo, quod Deus omnipotens et immutabilis est manifesto consequitur, ipsum actu esse, ubicunque in spatio absolute sine ullo limite corpora creari possunt. Quae praesentia illimitata ipsa est immensitas.

12. ***2. Ex SS. Patrum doctrina.*** — SS. Patres saepenummero atque copiose de immensitate divina agunt; ex innumeris fere testimoniis, quae exstant, nonnulla eligere expedit, quibus triplex illud elementum quo immensitas constituitur, sc. primo omnipraesentia, secundo indivisa secundum substantiam praesentia, tertio illimitata praesentiae extensio confirmatur et illustratur. Itaque

1) SS. Patres variis modis profitentur, Deum omnipraesentem esse. — Primo omnipraesentiam proprietatem Dei esse declarant. Ita *Theophilus Antioch.:* „Omnipotentis ac veri Dei hoc est proprium, non solum ubique esse, sed etiam intueri omnia et audire" (Ad Autolycum I. 2). Atque *Athanasius* ideo ex omnipraesentia Spiritus Sancti eiusdem divini-

tatem probat; „Quodsi Filius eo, quod non est in distinctis locis, sed dum in Patre est, ubique est, et est extra omnia, non est creatura; consequenter nec Spiritus Sanctus erit creatura, cum non sit in distinctis locis, sed impleat omnia, manens extra omnia. Sic enim scriptum est: Spiritus Domini replevit orbem terrarum" (ep. ad Serap.).

Secundo docent, nihil ibi esse, ubi Deus non sit. Qua **13.** ratione v. g. *Gregorius Nyssenus* disserit: „Quis ita puerili est ingenio, ut ad universitatem aspiciens in universitate non credat esse Deum in eam subeuntem, et continentem et ei insidentem? Ab eo enim, qui est, pendent omnia neque fieri potest, ut sit aliquid, quod in eo, qui est, esse non habeat" (orat. catech. c. 25). Similiter ignotus *auctor libri de cognitione verae vitae:* „Si Deus aliquando est in coelo et non in mundo tunc ibi tantum aliquid est, ubi ipse est: alibi autem nihil est. Ubi enim Deus non est, ibi nihil est" (sub titulo relato inter opera Augustini, c. 28). Pari ratione *Anselmus* quoque disserit atque simul rationem rei reddit: „Quoniam aliter esse non potest, nisi ut ea, quae sunt facta, per aliud vigeant . . . . necesse est, ut sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per eiusdem creatricem praesentiam. Quodsi ita est, imo quia ex necessitate sic est, consequitur, ut ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est et per omnia et in omnibus" (Monol. c. 13).

Tertio declarant, Deum loco non circumscribi ideoque **14.** in omni loco esse. Quo pertinent haec *S. Hilarii*: „Quia Deus invisibilis, incomprehensibilis, immensus est, ait Dominus venisse tempus, ut non in monte vel in templo sit Deus adorandus, quia Deus spiritus est. Et Spiritus nec circumscribitur, nec tenetur, quia per naturae suae virtutem ubique est, neque usquam abest, in omnibus omnis exuberans „(De Trinit. l. 2). Et *Chrysostomus* verba Psalmistae: *Quis sicut Dominus Deus noster, qui in altis habitat et humilia respicit in coelo et in terra* explicans ait: „Ostendens ubique illum esse et illic et hic. Non enim tamquam aliquis in coelo conclusus, eminus videt, quae sunt in terra, sed ubique prae-

sens et omnibus assistens“ (in ps. 112). Denique *Cyrillus Hierosol.* scribit: „In loco minime definitus, sed locorum opifex. In omnibus existens et a nullo circumscriptus. Thronus ipsi coelum est, sed exsuperat et transcendit, qui sedet. Et terra scabellum pedum; sed pervenit ad subterranea usque virtus eius“ (catech. 6).

15. 2) *Ex SS. Patrum sententia Deus secundum substantiam suam totus est in toto mundo et totus in qualibet eius minima parte ita, ut substantia sua omnia quae sunt pervadat atque contineat.* — Ita *Hilarius*: „Deus autem et ubique est et totus ubicunque est“ (De Trinit. l. 2. n. 6). Et *Ambrosius*: „Deus complens omnia, nusquam ipse confusus, penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus: ubique totus, eodemque tempore vel in coelis vel in terris vel in novissimo maris praesens“ (De fide l. 2. c. 16). Necnon *Hieronymus*: „Deus ubique est et totus ubique est; a quo quis potest separari cum in eo sint omnia“ (In Ephes. 23). Et *Fulgentius*: „Trinitas autem unus Deus, sicut est aeternus et nulla illi coaeterna sunt tempora, sic est immensus, quem nulla potest concludere creatura, et quia immensus, ubique totus, quia nec continetur loco, nec distenditur aut contrahitur spatio“ (cont. serm. Fastidiosi c. 6.): et alibi iterum: „Quantum ergo ad substantiam et potentiam suam, ubique est Trinitas unus Deus totus totum complectens virtute, non mole“ (ad Trasim: l. 2. c 11). Pariter *Ioannes Damascenus*: „Sciendum est, divinum numen nullas habere partes, et totum ex toto esse ubique, non partem in parte, ita ut corporum more dividatur, sed totum in omnibus et super omne totum“ (De fid. orthod. l. 1. c. 14). Similiter multi alii disserunt.

16. Imprimis vero pulchre et egregie hanc divinae omnipraesentiae indolem describit et urget *Augustinus*. „Ideo, ait, ubique esse dicitur, quia nulli parti rerum absens est, ideo totus, quia non parti rerum partem suam praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, aequales aequalibus, minori vero minorem, maiorique maiorem. Sed non solum universitati creaturae, verum etiam cuilibet parti eius totus pariter adest“ (ep. 57). Et alibi: „In eo ipso, quod Deus

dicitur ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi sicut humus, aut humor aut aër, aut lux ista diffunditur, omnis enim huiuscemodi magnitudo minor est in sui parte, quam in toto; sed ita potius, sicuti est magna sapientia etiam in homine cuius corpus est parvum. Et si duo sunt sapientes, quorum sit alter corpore grandior, mente sapientior; non est illa in maiore maior, minor in minore, aut minor in uno quam in duobus; sed tanta in hoc, quanta in illo, et tanta in unoquoque, quanta in utroque. Neque enim si aequaliter sunt omnino sapientes, plus sapiunt ambo, quam singuli; quemadmodum si aequaliter sint immortales, non plus vivunt ambo, quam singuli . . . Est ergo Deus per cuncta diffusus. Ipse quippe ait per prophetam: *Coelum et terram ego impleo* (Ier. 23, 24); et quod paulo ante posui de sapientia eius: *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* (Sap. 8, 1); itemque scriptum est: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (ib. 1, 7); eique dicitur in quodam psalmo: *Quo abibo a spiritu tuo et a facie tua quo fugiam? Si ascendero in coelum tu ibi es; si descendero in infernum ades* (Ps. 138, 7). Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus" (Ep. 187. ad Dardanum sive liber de praesentia Dei). Denique huc quoque pertinet aliud praeterea Augustini testimonium apparentia diversum, reipsa autem cum ceteris consonum. Nimirum commentans verba: ‚*In mundo erat et mundus per ipsum factus est*' dicit: In mundo est coelum, in mundo est sol, luna et stellae, in mundo arbores, pecora, homines. Non sic iste in mundo erat. Sed quomodo erat? Quomodo artifex regens, quod fecit. Non enim sic fecit, quomodo facit faber. Forinsecus est arca,

quam facit, et illa in alio loco posita est, quam fabricatur et quamvis iuxta sit, ipse alio loco sedet, qui fabricat, et extrinsecus est ad illud, quod fabricat. Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem, quam fabricat. Praesentia maiestatis facit, quod facit, praesentia sua gubernat, quod fecit. Sic ergo erat in mundo, quomodo per quem mundus factus est" (In Ioh. tract. 2). Scilicet his Augustinus nullo modo dicit, Deum solum per operationem, non per substantiam praesentem esse; sed declarat, Deum rebus non modo imperfecto per contactum quantitativum formaliter extensum rebus adesse, sed potius ipsum spiritualiter intrinsecus in rebus esse easque igitur compenetrare et pervadere ita, ut totus sit in toto spatio reali et totus in qualibet eius parte.

17. Atque eadem prorsus ratione, quod sedulo notandum est, alii quoque Patres intelligendi sunt, cum dicunt, Deum substantia procul esse a rebus virtute autem omnia complecti. Nimirum hac ratione loquendi negant, Deum rebus praesentem esse modo materiali ad instar molis corporeae, et ponunt eum praesentem esse potentia vel virtute, quae non diffusa et externa, sed simplex et interna necnon cum substantia divina unum idemque sit.

18. *2) Ex doctrina SS. Patrum indivisibilis Dei praesentia in spatio omni limite caret sive proprio sensu immensa est.* — Multis modis etiam hanc divinae praesentiae proprietatem, in qua proprio immensitas consistit, SS. Patres praedicant. Et *primo* quidem hoc docent cum declarant, Deum nulla re ne universo mundo quidem contineri, sed ipsum omnia in se continere, ambire atque excedere. Ita v. g. *Zacharias Mitylenaeus*: „Nonne omnia, quae sunt, tam superiora, quam inferiora, et quae in medio sita, circumplexa est comprehenditque divina natura atque extra universum et in universo et supra universum, et nihil est vacuum a divina virtute et supersubstantiali substantia, quae sola infinita est et circumscribi se non patitur" (De opificio mundi). *Cyrillus Al.*: „Non est divinum numen in loco, nec ab ulla re abest om-

nino et omnia permeans extra omnia est, et in omnibus" (Cont. Iulianum l. 11). Necnon *I. Damascenus* „Et quidem Deus, ut qui materiae expers sit et incircumscriptus, in loco non est. Ipse enim sui ipsius locus est, omnia implens ac super omnia existens omniaque ipse complectens" (de orthod. fide l. 1. c. 13). Similiter *Consentius*: „Deus intra omnia, ultima includit, media implet, summa transcendit, ultra universa et per universa diffunditur" (Ep. ad Argent. inter epp. August. 221). Deinde *Paschasius Diaconus:* „Quem praesto esse per omnia id est intra extraque nōn ambigo . . . Cuius ineffabilis magnitudo profunda inferiorum, diffusa fluctuum, extensa terrarum, excelsa coelorum, intrat implet, excedit" (De Spiritu Sancto). Denique *Leo M.;* „Universitatis creator Dominus, totus ubique praesens et universa excedens" (Hom. 3. de Nativit.).

Secundo idem docent propriis terminis enuntiantes **19.** Deum, quod attinet praesentiam in spatio, esse, incircumscriptum, infinitum, immensum ideoque eum esse omnium rerum locum et spatium. Ita ex Graecis imprimis *Basilius*: „Neque Pater in loco neque Filius in circumsepta aliqua vel definita regione continetur. Sed immensus est Pater, immensus item Filius. Totum illud, quodcunque mente intellexeris, et quocunque spiritu pervaseris, id ipsum reperies Deo plenum, ubique simul extensam Filii hypostasin reperies" (In Evang. Ioan. init.). Similiter *Maximus*: „Si Deus omnium est locus, non corporeo modo, sed tamquam opifex; quippe coelum et terram et omnia implet esse, et extra haec est, perspicuum est, eundem esse infinitatem, hoc est potentiam terminum nullum habentem" (Scholia in Ps. Dionys. de div. nom. cap. 2). Et *I. Damascenus*: „Circumscriptum hoc est, quod loco vel tempore vel animi perceptione comprehenditur; incircumscriptum autem, quod nullo horum continetur. Quamobrem solus Deus incircumscriptus est, qui principio et fine careat, atque omnia complectatur, nullatenus ipse comprehensus. Solus enim incomprehensus ipse est, nullis definitus terminis" (De fide orth. l. 1. c. 18). Ex latinis huc spectat v. g. *Hilarius*, qui in verba Scripturae, quibus coelum

sedes Dei, terra autem scabellum pedum eius dicitur, sic disserit: „Nam conclusum palmo coelum rursum Deo thronus est, et terra, quae pugillo continetur, eadem et scabellum pedum eius est, ne in throno et scabello secundum habitum considentis protensio speciei corporeae possit intelligi; cum id, quod sibi thronus et scabellum est, rursum ipsa illa infinitas potens palmo ac pugillo apprehendente concluderet. Sed ut his cunctis originibus creaturarum Deus intra et extra et supereminens, et internus, idem circumfusus, et infusus in omnia nosceretur, cum et palmo pugilloque continens potestatem, naturae extensioris ostenderet, ac thronus et scabellum substrata esse, ut in throno exteriora monstraret, cum exteriora sua interior insidens, ipse rursum exterior interna concluderet; atque ita totus ipse intra extraque se continens, neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non inessent" (De Trinit. l. 1. initio). Et *Fulgentius*: „A Deo nostro, id est, ab ipsa Trinitate sancta nihil potest localiter separari, quia idem Deus summus, verus et bonus, sicut omnia fecit, sic omnia continet, et replet immensus. Non est autem corporalis neque localis, et ideo localiter separari, quia in loco est omne corpus et sine Deo nullus est locus" (C. Fast. l. 4): et paulo post: „Virtus Dei atque divinitas necesse est ita sit naturaliter immensa, sicut est naturaliter sempiterna." Item *auctor anonymus liber de speculo* haec habet: „Et ideo interior es, ut omnia contineas, ideo exterior es, ut incircumscriptae magnitudinis tuae immensitate omnia circumcludendo, omnia regas. Per id ergo, quod exterior es, ostenderis esse creator; per id vero, quod interior es, omnia regere et gubernare demonstraris. Ac ne ea, quae creata sunt, sine te essent, tu intra omnia es: verum ne extra te essent, tu exterior es, ut omnia concludantur a te non locali magnitudine, sed potentiali praesentia, quia ubique es praesens et omnia tibi praesentia" (inter op. August. sub titulo rel. c. 23). Denique *Gregorius M.* sic declarat: „Incircumscriptus namque Spiritus omnia intra semetipsum habet, quae tamen et implendo circumdat, et circumdando

implet, et sustinendo transcendit, et transcendendo sustinet" (Moral. l. 16. c. 15).

3. Ex declarationibus magisterii authentici. 20. — Ecclesia dogma immensitatis et omnipraesentiae divinae semper professa est et pluries sollemniter proposuit. Ita *Symbolum, quod Athanasianum dicitur* declarat: Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus et tamen non tres immensi, sed unus immensus. Similiter *Concilium Lateranense IV.* in capite *Firmiter* necnon iterum *Concilium Vaticanum in Constitutione dogmatica de fide* cap. 1. eandem veritatem definiverunt, Deum immensum esse explicite et sollemniter declarantes.

4. Ex ratione. — Argumenta rationis hac in re ad 21. tria omnia commode revocantur; quorum duo priora prorsus invicta apparent, tertium vero ab aliquibus reiicitur.

1) Immensitas divina ex infinitate Dei manifeste consequitur. — Cum Deus in qualibet perfectione infinitus sit, quidcunque rationem perfectionis purae habet, Deo adscribendum est; atqui immensitas, prout supra explicata est, rationem perfectionis purae habet; ergo Deus immensus est. *Minor probatur.* Etenim considerata praesentia creaturarum in spatio facile et clare perspicitur, determinatam hanc praesentiam esse perfectionem mixtam, vel in ea perfectionem et imperfectionem, positionem et negationem permisceri. Et imperfectio quidem vel negatio unice in divisibilitate necnon limitatione cernitur. Subtractis igitur his imperfectionibus vel negationibus, id quod remanet, evidenter pura perfectio est in ratione praesentiae: quemadmodum si a durationc creata removetur omnis imperfectio, id quod remanet, pura perfectio in ratione durationis est. Iamvero si a praesentia creata imperfectiones et negationes i. e. divisibilitas tum physica tum metaphysica necnon limitatio removeantur, nihil aliud, quam praesentia indivisibilis et illimitata resultat; quae est ipsa immensitas. Ergo immensitas pura perfectio est. Quare Deus immensitate insignitus est.

2) Ex divina immutabilitate probatur. — Deus alicubi ne- 22. cessario est; ergo ubicunque res aliqua est vel esse potest, ibi

Deus est; ergo Deus immensus est. *Probatur antecedens.* Etenim commune naturae humane iudicium est, quod Aristoteles et Augustinus enuntiant, cum prior dicit: „Etenim, quae sunt, omnes existimant, alicubi esse“ (Physic. l. 4. text. 1.); et alter: „Quidquid est, nusquam esse non potest“ (De immortalit. animae, c. 1.) *Probatur prima consequentia.* Scilicet si alicubi Deus est, ex paritate rationis ubique esse vel cuilibet spatii parti praesens adesse potest; ergo reipsa ubique est vel ubicunque res aliqua est vel esse potest praesens, adest: nam secus in potentia esset ad praesentiam in parte spatii, vel a loco in locum moveri posset; quod manifeste repugnat, quia Deus actus purus et motor immobilis est. Ergo. *Altera quoque consequentia manifecta est. Nam,* ut supra explicatum est, in eo praecise immensitas consistit, quod Deus necessario est, ubicunque aliqua res est vel esse potest, vel quia totum spatium possibile sine limite se extendens actu sua praesentia indivisibili implet.

Neque opponi potest, Deum mutari solum extrinsecus, si alicubi esse incipiat. Etenim quamvis praesentia ad aliquam rem existentem denominatio etiam externa sit et non subiecto sed solo termino mutato mutari possit, praesentia tamen ad spatium absolutum vel ubicatio certe denominatio interna est, nec mutari potest unquam, nisi ipsum subiectum mutetur.

23. *3) Ex eo, quod Deus est causa prima creans, conservans, cooperans.* — Deus, ubicunque immediate per seipsum et actione sibi propria operatur vel operari potest, ibi per substantiam suam actu existat necesse est. Atqui Deus in omnibus rebus existentibus immediate per seipsum et actione sibi propria operatur, et ubicunque res esse possunt sive in quocunque spatio possibili, eadem ratione operari potest. Ergo Deus per substantiam suam in quocunque spatio actuali et possibili est. Argumento hoc potissimum plerique theologi et ipse *S. Thomas* utuntur, cuius expositionem considerare iuvat: „Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens; sed sicut agens adest ei, in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere; unde in 7

physic. a text. 10. ad 13. probatur, quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aëre a sole, quamdin aër illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse. tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum, quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt, ut ex supradictis patet . . . . Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime" (1. p. q. 8. a. 1). — Quemadmodum autem Deus in rebus existentibus vel in spatio actuali actu operatur, ita potest operari in spatio possibili ubi sine fine substantiae extensae vel corpora existere possunt: nihil enim in existentiam prodire nec in existentia permanere potest nisi per Deum aut creantem aut saltem cooperantem vel conservantem. Quare Deus, utpote qui ex uno spatio ad aliud non transit, ut iam supra dictum est, in toto spatio possibili quoque vel absoluto semper actu est.

Argumentum sic expositum duplex principium subaudit vel 24.
implicat: primum est, quod quaelibet causa aut substantia simul et virtute aut saltem virtute coniuncta sit oportet cum re, in quam agit, sive quod actio in distans repugnat; alterum est, quod Deus, quatenus est causa creans, conservans, concurrens, rebus. in quas agit, ipsa sua substantia praesens sit oportet. Verum utrumque principium aliquid difficultatis habet. Atque primum quidem plures theologi imprimis Scotistae atque ipse Scotus vel aperte negant vel saltem demonstrari posse infitiantur; cum ipsis itaque quaestio est, an possibilis sit actio in distans i. e. an agens effectum producere possit in loco, quem nec substantia sua sive immediatione secundum suppositum nec actione per medium interiacens continuata sive immediatione secundum virtutem contingat. Contra secundum vero principium etiam primo admisso opponi potest. actionem creatricem, conservatricem concurrentem, non quidem

praesentiam Dei secundum substantiam, sed solum secundum virtutem requirere vel sufficere, ut actio divina ex uno loco, ubi Deus praesens est, ad alium locum, ubi effectus producitur, per medium interiacens continuetur; quo posito argumentum iterum sane inefficax apparet. Verum argumentum retinendum est, quia tum primum principium sive repugnantia actionis in distans satis probari videtur, tum alterum imprimis principium supposita repugnantia actionis in distans omnino indubium est; quod paucis ostendendum est.

25. *a) Repugnat actio in distans.* Et *primo* quidem haec doctrina communi effectionis conceptioni, quam homines habent, apprime consentanea esse videtur; quemadmodum enim ulla res agere nequit quando non est, ita pariter agere non posse, ubi nulla ratione est, ab omnibus concipitur. Cuius conceptionis communis sic rationem reddit S. Maurus: „Sicut repugnat, quod agens agat sine virtute agendi, ita repugnat, quod agat per virtutem activam non applicatam passo. Virtus enim non applicata passo respectu illius se habet sicut si non existeret. Sed applicatio virtutis ad agendum est coëxistentia temporalis et proximitas localis ad passum. Ergo implicat, ut agens etiam supernaturaliter agat in passum localiter distans, sicut implicat, quod agat in passum, cui non coëxistat" (Qq. philos. l. 3. q. 35).

26. *Praeterea* idem experientia quoque ostenditur. Equidem repugnantia actionis in distans non sane immediatum experientiae obiectum est, verum ex duobus momentis consequitur de quibus experientia certo constat. Nimirum primo omnis actionis in passum aliquod efficacia decrescit pro crescente distantia inter agens et passum et vicissim pro decrescente distantia inter agens et passum efficacia actionis crescit. Secundo actio in passum distans impediri solet per corpus interpositum. Iamvero utriusque huius facti explicatio nulla est, si actio in distans possibilis est vel si actio agentis in passum distans per medium interpositum non continuetur; nunc enim manentibus iisdem dispositionibus agentis et passi, etsi medium interpositum varietur, eadem semper necessario esset efficacia agentis; quia agens naturale, quandocunque agit,

secundum totam suam virtutem agit. Ex altera autem parte utrumque illud factum continuo explicatur et intelligitur, si dicatur, agens in passum distans agere non posse, nisi actione per medium interpositum continuata; tunc enim actio pro magnitudine distantiae vel medii interpositi ab hoc ipso medio recipitur, enervatur, imo plane quasi consumi potest. Ergo recte concluditur, qua late experientia utriusque illius facti patet, nullam esse actionem in distans, sive omne agens cum passo coniunctum esse aut immediatione substantiae aut immediatione virtutis. Hinc autem ulterius concludi potest, actionem in distans relate ad quodvis agens atque etiam ipsum Deum simpliciter repugnare. Etenim necessitas illa coniunctionis inter agens et passum oritur aut ex limitatione virtutis aut ex generali ratione agentis ut sic; atqui primum dici nequit; ergo dicendum est alterum sive actio in distans repugnat relate ad quodvis agens atque ipsum quoque Deum. Probatur minor a Suarez hac ratione: „Nam si fundaretur solum in limitatione virtutis, non esset, cur omnia agentia finita aequalem propinquitatem passi seu effectus requirerent, quia non omnia sunt aequalia, licet omnia sint finita. Unde sicut omnia habent finitam sphaeram activitatis, quia habent finitam virtutem, non tamen habent aequalem sphaeram, quia non habent aequalem virtutem; ita etiam hic modus agendi in rem distantem prius attingendo propinquam, non aequaliter conveniet omni agenti finito, sed ad summum erit commune omnibus, non posse agere immediate ad quamcunque distantiam, sed ad finitam, et quod magis limitatum est ad minorem distantiam. Quod vero nihil omnino possit agere, nisi inchoando actionem a re propinqua, non est cur conveniat necessario omni agenti finito, eo quod finitum est, si ratio agentis ut sic id non postulat. . . . . Quanta ergo evidentia aut certitudine ex his quae experimur in agentibus naturalibus, colligimus omnia sibi determinare hunc modum agendi, tanta certe colligendum est, illam necessitatem non provenire ex limitatione virtutis, sed ex ipsamet ratione agentis“ (Metaph. disp. 30. sect. 7. n. 12. 13).

27. *Tertio* ex divina perfectione quoque confirmari potest. Deum in distans non agere. Etenim Deo quidquid perfectissimum est tribuatur oportet; atqui operatio ex praesentia in ipsa ratione operationis perfectior est, quam operatio in distans; generatim enim eo perfectior operatio habetur, quo causa effectui magis coniuncta est. Ergo Deus intime praesens sit oportet, ubi operatur.

28. *Opponi potest* contra repugnantiam divinae actionis in distans, operationem Dei ad extra esse formaliter immanentem et virtualiter solum transeuntem, vel Deum formaliter volendo effectus transeuntes producere, quin quidquam praeterea requiratur; hinc enim, cum volitio praesentiam obiecti voliti non postulet, manifeste consequi videtur, Deum in distans agere posse, quemadmodum quaevis voluntas effectum distantem velle potest. — *R.* Obiectio gravis est neque tamen argumentationem institutam penitus enervare videtur. Sunt qui respondent, actiones Dei ad extra esse formaliter transeuntes; qua ratione difficultas quidem removetur, sed nova atque maior incurritur, quia ipsa illa sententia non uno capite difficilis est. Potius igitur retinendum esse videtur, actiones Dei ad extra esse formaliter immanentes et virtualiter solum transeuntes; in hac vero sententia difficultas obiecta sic expediri potest. *Primo* considerandum est S. Thomam necnon plerosque et gravissimos theologos utrumque simul tenere, scilicet tum operationem Dei ad extra esse formaliter immanentem tum actionem Dei quoque in distans repugnare; hinc autem iam satis patere videtur, repugnantiam inter utrumque doctrinam nullam esse. *Praeterea* cum repugnantia actionis in distans ex generali ratione agentis ut sic consequatur, idem dicendum est de divina actione, etsi difficultas obiecta adaequate et perspicue non solvatur. *Tertio* directe responderi potest volitionem complacentiae mere internam atque ne virtualiter quidem transeuntem praesentiam ad obiectum volitum non postulare: volitionem autem efficacem et virtualiter transeuntem illam praesentiam necessario requirere propter rationes supra expositas.

b) Deus immediatione suppositi non solum virtutis ubicumque operatur praesens est. Hoc est alterum principium argumenti supra instituti, quod facile et certo probatur. Etenim *primo* si ponatur Deus in rem distantem agere actione per medium continuata, saltem in illa spatii parte praesentialiter sua substantia adest, unde actio inchoatur; ergo statim concluditur, eum esse ubique; quia quaecunque perfectio in ipso limite caret. *Praeterea* influxus ille causativus Dei, quem omnes res contingentes requirunt, scilicet creatio, conservatio, concursus praestari non potest actione per medium continuata sive virtute aliqua diffusa, ut aliqui loquuntur; quod tum ipso argumento *S. Thomae* supra proposito intelligitur, tum hac ratione a Suarez exponitur: „Deus non potest efficere hanc actionem media virtute a se diffusa, seu media aliqua re creata. Tum quia hic concursus est proprius primae causae ut sic, et ideo non potest per virtutem creatam fieri; nam hoc ipso deficit a propria perfectione et ratione talis concursus. Tum etiam, quia quaecunque fingatur esse talis virtus creata, illa etiam indigeret influxu primae causae, quia hoc est intrinsecum omni virtuti creatae; ergo necessario sistendum est in aliquo influxu, quem prima causa per se ipsam immediate praebeat in omni actione creaturae. Unde propriissime dicitur Deus in hac actione agere immediate immediatione tam virtutis, quam suppositi" (Metaph. disp. 30. sect. 7. n. 27). 29.

Corollarium.

1. Ubique et immensum esse Deo proprium est. — Quae assertio ex praecedentibus consequi facile intelligitur praesertim considerata *S. Thomae* expositione, qua eiusdem sensus definitur et ratio redditur: „Dicendum, quod esse ubique primo et per se est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique; si quid, licet ubique, secundum diversas partes in diversis locis existeret, non esset primo ubique; quia quod convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo: sicut si homo 30.

est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id, cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam positionem factam: quia sic granum milii esset ubique, si nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est, quod qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie convenit Deo, quia quotcunque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita praeter ista, quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum; quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se, convenit Deo et est proprium eius; quia quotcunque loca ponantur, oportet, quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum" (S. th. 1. p. q. 8. a. 4). Quae expositio primo et expresse de omnipraesentia solum agit, sed de immensitate quoque a fortiori valere seipsa intelligitur.

31. ***2. Proxima et formalis ratio, secundum quam Deus rebus substantialiter praesens adesse dicitur, falso in divina operatione contineri dicitur.*** — Plures Thomistae, ut Billuart (De Deo, diss. 3. a. 6. § 3.) non solum cum aliis theologis ex operatione Dei in omnibus rebus eius omnipraesentiam deducunt, sed insuper praesentiam Dei in rebus operatione formaliter constitui contendunt. Haec doctrina, si nihil aliud ea intendatur, quam Deum formaliter operatione sua speciali modo in rebus vel in loco esse, vera est. Etenim in re vel loco esse non tantum significat ibi esse in spatio absoluto, ubi res vel locus est, vel simplicem praesentiam, sed simul unionem quandam inter rem et rem vel locum exprimit. Haec unio in corporibus quantitate obtinetur, qua corpus loco commensuratur eumque replet et qua etiam fit, ut ab aliis corporibus contingatur et concludatur. Eadem unio, si de spiritibus sermo est, operatione vel contactu virtutis continetur, quo locum aliquem replent et corpus continent. Hac igitur ratione Deus quoque speciali modo operatione sua in omnibus rebus esse omniaque replere intelligitur. At vero Thomistae supra dicti non solum affirmative sed exclusive hunc specialem modum divinae praesentiae in rebus ponunt, sive aliis verbis contendunt, Deum

formaliter sola operatione, nulla autem alia ratione praesentem esse. Haec autem doctrina falsa est. atque Deum vi immensitatis suae independenter ab omni sua operatione tamquam ratione formali ipsa sua substantia rebus omnibus praesentem esse omnino retinendum est. Quae assertio luculenter probata continetur in tota thesis demonstratione, utpote in qua non solum ex ratione sed ex Scriptura quoque et SS. Patrum doctrina ostensum est, Deum non solum virtute vel operatione sed indivisibili sua substantia ubique et in omnibus rebus praesentem esse; verumtamen adversariorum opinationem peculiaribus quibusdam rationibus reiicere expedit. Itaque falsitas huius sententiae:

1) Probatur ex repugnantia actionis in distans. — **32.** Etenim nullam causam in distans agere posse, ipsi adversarii fatentur atque contra Scotistas propugnant; atqui si operatio circa locum sit unica ratio formalis, in qua praesentia localis spirituum generatim et imprimis ipsius Dei fundetur, consequitur substantias spirituales in distans agere; ergo priusquam substantiae spirituales in locum agant, in eodem ipsa sua substantia praesentes sint oportet, et proinde operatio non est proxima ratio formalis praesentiae spirituum. *Minor probatur.* Nam si praesentia localis unice in operatione circa locum fundatur, prius est operari circa locum, quam ei praesentem esse; ergo substantiam spiritualem in distans agere manifesto consequitur. Sententia igitur adversariorum apertam contradictionem incurrit. *Hinc autem certum est* primo tum spiritus creatos tum Deum, priusquam in quacunque spatii absoluti parte quidquam operentur, ipsa sua substantia ibi praesentes esse; secundo certum est, spiritus creatos, cum res creare non possint, sed tantum res iam existentes modificare valeant, etiam ipsis rebus praesentes esse ratione prius, quam in eas agant: tertio quod praesentiam Dei ad res existentes attinet, sic dicendum est: Haec praesentia quidem operationem Dei supponit, quatenus terminus huius relationis sc. res et consequenter ipsa relatio operationi divinae existentiam suam debent; verum hinc nullatenus consequitur, praesentiam Dei in rebus formaliter primo per ope-

rationem constitui; aliud enim causa termini relationis praesentiae et aliud ratio formalis ipsius relationis praesentiae est. Ita etiam aliud operatio est, qua artifex domum construit et aliud quo formaliter domui praesens constituitur. Ergo operatio divina quoque est conditio praerequisita, vel causa existentiae termini praesentiae et sic ipsius praesentiae; ratio autem formalis in eo invenitur, quod Deus indivisibili substantia sua totum spatium possibile replet proindeque res, ubicunque existunt, necessario ibi existunt, ubi Deus est.

33. 2) *Ex formali discrimine, quod inter operationem et omnipotentiam ex una parte atque omnipraesentiam et immensitatem ex altera parte intercedit.* — Etenim in sententia adversariorum sicuti omnipraesentia Dei cum operatione eiusdem in omnibus, ita immensitas cum omnipotentia qua Deus sine fine alios et alios mundos creare potest, plane convertitur. Atqui hoc ipsum cum communi hominum sensu et conceptione pugnat. Praeterea adversatur etiam distinctioni inter triplicem modum, quo Deus ex communi theologorum sententia in rebus esse dicitur per potentiam, scientiam et essentiam; recte enim in eandem adversariorum sententiam haec notat Liberatore: „Immensitatem Dei oratione relinquit, re autem tollit. Quamquam enim theologi, de divina omnipraesentia disserentes, Deum in rebus omnibus per scientiam, per potentiam et per essentiam esse definiant; tamen id quod proprie ad immensitatem pertinet hoc tertio continetur. Duo enim, quae praecedunt, ex aliis Dei attributis, scientia nimirum et potestate manant. Nisi igitur substantialis Dei praesentia in rebus admittatur, propter quam divina natura ita rebus omnibus insit, ut eos sine ulla admixtione pervadat, totaque in toto mundo, et tota pariter in singulis eius partibus reperiatur; Dei immensitas quidquid ad tucum faciendum dici velit, e medio revera pellitur" (Theol. nat. c. 3. a. 2).

34. 3) *Ex ratione relativa praesentiae localis.* — Quod argumentum optime sic exponit atque urget Desan: „Praesentia est relatio mutua aequiparantiae, cum quodcunque alteri est praesens, huic et alterum sit vicissim praesens; proindeque praesentia, sicut omnis relatio aequiparantiae, non

solum exigit habere fundamentum in utroque extremo relationis, sed et tale in utroque extremo exigit habere fundamentum, quod saltem secundum analogiam idem sit in utroque. Sed hoc posterius impossibile est verificari, si stet sententia asserens praesentiam a substantia spirituali loco exhibitam fundari in huius substantiae operatione transeunte in locum vel rem locatam. Non enim sicuti substantia spiritualis transeunter operatur circa locum vel rem locatam, ita et locus vel res locata transeunter operatur circa substantiam spiritualem. Impossibile est ergo dicere praesentiam substantiae spiritualis in loco fundari super huius substantiae operatione transeunte in locum vel in rem locatam" (De Deo uno p. 325).

4) *Ex analogia immensitatis cum aeternitate.* — Quem- 35.
admodum aeternitas divina ad tempus, ita immensitas se habet ad spatium; atqui operatio Dei requiritur quidem, ut sit tempus, cui Deus coëxistat, neque tamen operatio Dei sed sola eius aeternitas est ratio fundans proxime coëxistentiam ad tempus; ergo pari ratione operatio Dei ad extra requiritur quidem ad hoc, ut fiant loca vel spatia realia, quibus Deus praesens sit, neque tamen operatio Dei, sed divina immensitas est ex parte Dei ratio proxime fundans praesentiam Dei in loco vel spatio reali.

5) *Ex eo, quod sententia eadem cum doctrina Scripturae* 36.
et SS. Patrum conciliari nequit. — Etenim ut argumentis supra factis patet, Deus non solum virtute, sed indivisibili sua substantia omnibus intime praesens est, totum universum totus in toto et totus in qualibet parte replet, continet et infinite excedit. Imo tum Scriptura tum SS. Patres inter operationem Dei et eius praesentiam distinguunt atque hanc ex illa deducunt. Denique ex SS. Patrum sententia Deus extra mundum universum sua substantia actu praesens est, ubi tamen nihil omnino operatur; quod autem ibi operari possit, id solum non actualem sed potentialem solum praesentiam fundaret.

Opponunt S. Thomam, utpote qui saepenumero doceat, 37.
Deum per operationem solum in loco vel in rebus esse. — *R. S. Thomas* eam substantialem Dei praesentiam, quam

asserimus, nusquam negavit, imo expressis verbis eam asseruit, ut apertum est v. g. ex articulis 2. et 3. quaestionis 8. partis 1. s. th. Cum vero dicit Deum per operationem solam esse in loco vel in rebus, nullo modo intendit assignare rationem proximam et formalem simplicis praesentiae, sed intelligit nexum realem inter res vel locum et Deum non existere nisi per operationem, vel ut ipse *S. Thomas* loquitur, Deum non esse *in loco ut in loco* nisi per operationem (cf. S. th. 1. p. q. 8.; in 1. d. 37. q. 1). Similiter *Toletus S. Thomam* interpretatur: „Adverte, quod esse in loco non solum simultaneitatem dicit, sed quandam affectionem et causalitatem unius ad alterum; aliud est enim *esse cum*, aliud *esse in alio*. Unde corpus dicitur esse in loco, quia quandam affectionem circa ipsum exercet, scilicet occupare et replere per quantitatem. Ex quo fit, quod Deus quidem coëxistat, et simul sit cum omnibus et intra omnia; tamen proprie loquendo, hoc non est esse in omnibus, sed intra omnia et cum omnibus. Ut autem dicatur esse in omnibus, aliquid debet exercere; et hoc videtur esse operatio, cum Deus incorporeus sit. Ob id per operationem Deus in omnibus esse a *S. Thoma* asseritur; non enim negat illam cum omnibus coëxistentiam, sed negat per eam solam dici esse in rebus. Quod si libet cum theologis aliis vocare illam cum omnibus coëxistentiam praesentiam, et secundum eam Deum dici esse in rebus, etiam seclusa operatione, non displicet, dummodo intelligas, non esse multum propriam locutionem“ (In S. th. 1. p. q. 8. a. 1). In qua Toleti expositione ultima animadversio negligi potest, cum SS. Patres frequentissime illa locutione utantur.

38. ***3. Immensitas Dei inepte confunditur cum spatio absoluto; sed vera quadam ratione quamvis impropria dici potest et oportet, Deum esse in spatio absoluto extra hunc mundum.*** — Quaestio, ad quam hac assertione respondetur, omnino analoga est quaestioni de habitudine aeternitatis ad tempus absolutum, quae in praecedenti thesi nn. 29. et 30. tractata est. Utraque vero assertionis pars facile stabilitur et intelligitur, si

notiones immensitatis et spatii absoluti supra traditae prae oculis habeantur.

1) Infinito discrimine immensitas Dei a spatio abso- 39.
luto differt. — Etenim cum spatium absolutum nihil sit nisi extensio possibilis infinita in longum, latum, et profundum, prima differentia est, quod illud spatium est solum ens possibile vel rationis, immensitas autem Dei est ens realissimum, quia Deus est sua immensitas; secundo illud secundum essentiam suam spectatum est valde imperfectum, quia maxime divisibile et compositum est, immensitas autem simplicissima et tota simul indeque in ratione praesentiae perfectissima est; tertio denique illud in hac fundatur, ut iam supra (th. 19. n. 29.) cum Lessio notatum est. Quia enim Deus est immensus, ideo cum ipso et per eius operationem etiam extra mundum existentem sine fine aliae et aliae res coextendi possunt.

2) Deus etiam actu praesens est extra hunc mundum, 40.
ubicunque aliqua res esse potest. — Multum atque acriter inter doctores controversa est quaestio, an Deus dicendus sit actu esse extra mundum in spatio absoluto vel imaginario. Verum, ut iam plerique monent, ea quaestio reiecta sententia Thomistarum de ratione formali praesentiae divinae minus est de re ipsa, quam potius de modo loquendi. Itaque distincte prius consideranda est res ipsa et deinde de modis loquendi breviter dicetur. Iamvero quod rem ipsam attinet, illo modo loquendi nihil aliud significari intenditur, nisi Deum ita esse actu sub ratione praesentiae, ut si spatia imaginaria realia evaderent, vel si in qualibet distantia extra hunc mundum aliquod corpus existere inciperet, Deus eo ipso ibi sine ulla sui mutatione realiter praesens dicendus esset. Ita vero intellecta res est omnino certa et manifesta tum ex Scriptura, tum ex SS. Patrum doctrina, tum ex ipsa ratione; quod ex tota thesis declaratione et demonstratione clare apparet. Quare id amplius demonstrare supervacaneum est atque solum restat, ut imprimis testimoniis quibusdam res magis illustretur et confirmetur. Itaque

a) Res illustratur et confirmatur exemplo aeternitatis, 41.
quam analogiam optime versat et urget *Lessius*: „Sicut enim

(Deus) coëxistit non solum durationi huius mundi sed etiam infinitae durationi, quae hunc mundum antecessit; ita etiam coëxtenditur non solum spatiis huius mundi, sed etiam immensis intervallis, quae sunt extra mundum, nimirum simul et semel omnia locorum et temporum intervalla occupans et adaequans. Unde sicut ante mundum nullum potest signari momentum, quantumvis a principio mundi distans, in quo non sit Deus: ita extra mundum nullum potest fingi animo punctum, quantumvis a mundo remotum et disiunctum, ubi plenissime cum tota sua maiestate, potentia et gloria non sit Deus" (l. c. c. 2. n. 10).

42. b) Eadem analogia *S. Augustinus* quoque utitur contra adversarios agens, qui quaesitabant, quid Deus temporibus illis infinitis ante mundi creationem fecerit; scilicet comparationem tunc instituens inter illa tempora et spatia infinita extra mundum, aperte docet, Deum in his immensitate sua praesentem esse: „Ita enim quaeritur, cur potius tunc et non antea factus sit, quemadmodum quaeri potest, cur hic potius ubi est et non alibi? Nam si infinita spatia temporis ante mundum cogitant, in quibus eis non videtur Deus ab opere cessare potuisse, similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum, in quibus si quisquam dicat non potuisse vacare omnipotentem, nonne consequens erit, ut innumerabiles mundos cum Epicuro somniare cogantur . . . .? An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loco, sed eam, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sunt, et unb tantum, atque in comparatione illius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus erat, occupatam? *Non opinor eos in haec vaniloquia progressuros.* Cum igitur unum mundum ingenti quidem mole corporea, finitum tamen et loco suo determinatum, et operante Deo factum esse dicant: quod respondent de infinitis extra mundum locis, cur in eis ab opere Deus cesset; hoc sibi respondeant de infinitis ante mundum temporibus, cur in eis ab opere Deus cessaverit. Et sicut non est consequens, ut fortuito potius quam ratione divina

Deus non alio, sed isto in quo est loco, mundum constituerit, cum pariter infinitis ubique patentibus nullo excellentiore merito posset hic eligi, quamvis eandem divinam rationem, qua id factum est, nulla possit humana comprehendere: ita non est consequens, ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum, quod illo potius, quam anteriore tempore condidit mundum, cum aequaliter anteriora tempora per infinitum retro spatium praeteriissent, nec fuisset aliqua differentia unde tempus tempori eligendo praeponeretur" (De civ. Dei l. 11. c. 5). Ubi ex tota forma et ratione loquendi *S. Augustinus* praesentiam Dei in infinitis extra mundum spatiis asserens non solum se adversariorum suppositioni accommodat, sed manifeste propriam sententiam pandit. Neque id evertitur per ea, quae superioribus immediate subdit Augustinus: „Quodsi dicunt, inanes esse hominum cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum: respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum". Scilicet iis verbis manifeste ad hominem arguens falsa adversariorum positione apparenter data non ex animo concessa adversarios secum ipsis comittit.

c) Alia analogia alibi iterum illam immensitatis divinae **43.** proprietatem, de qua agitur, *Augustinus* illustravit: „Constituebam in conspectu spiritus mei universam creaturam, quidquid in ea cernere possumus; sicuti est terra, et mare, et aër, et sidera, et arbores, et animalia mortalia, et quidquid in ea non videmus, sicut firmamentum coeli, insuper et omnes angelos, et cuncta spiritualia eius; sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et locis ordinavit imaginatio mea: et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam; sive quae vera corpora erant, sive quae ipse pro spiritibus finxeram: et eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram; sed quantum libuit, undique versum sane finitam. Te autem, Domine, ex omni parte ambientem eam et penetrantem, sed usquequaque infinitum: tamquam si mare esset ubique, et undique per immensa spatia infinitum solum mare, et haberet intra se spon-

giam quamlibet magnam, sed finitam tamen; plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari: sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam, et dicebam: Ecce Deus, et ecce quae creavit Deus, et bonus est Deus, atque his validissime longissimeque praestantior: sed tamen bonus bona creavit, et ecce quommodo ambit atque implet ea" (Confess. l. 7. c. 5).

44. Opponit *Billot* (De Deo uno, th. 9. § 3), hanc Augustini expositionem non esse nisi retractationem falsae imaginationis, qua prius se laborasse Augustinus confiteatur. At vero gratis omnino et falso id asseritur, tum quia illo loco nullo vestigio innuitur, S. Augustinum priorem conceptionem retractare velle, tum quia, ubicunque de immensitate divina agit, eandem semper mentem manifestat. Neque ideo forte illa expositio ut retractatio consideranda est, quia in libris confessionum occurrit; valde enim id absonum esset et a veritate alienum, ut obvia illorum librorum consideratio ostendit.

45. *3) Proprietas illa immensitatis in praecedentibus stabilita impropria quidem, non autem incongrua locutione exprimitur dicendo, Deum esse in spatio absoluto extra mundum.* — Et quidem a) hanc locutionem esse minus propriam, facile concedi potest. Etenim primo expressio *esse in aliquo*, si quidem praedicatur de subiecto realiter existente quale est Deus, propria significatione adhibita importat respectum ad rem realiter existentem, cum tamen spatium absolutum non sit ens realiter existens; secundo eadem subiecto videtur adscribere aliquam continentiam vel commensurationem per illud, in quo contineri dicitur; Deus autem a spatio absoluto non continetur nec commensuratur, sed ipse potius spatii eiusdem fundamentum et mensura est.

46. b) Verumtamen incongrua eadem locutio non est, ut consideranti facile potet. Etenim primo haec formula apud eos, qui totius quaestionis intelligentiam habent rationabiliter in falsum sensum detorqueri nequit; secundo non exstat alia forma loquendi, qua aeque concinne et apte veritas, de qua agitur, exprimi valeat. Neque refert multum, quod ea ratio loquendi non sit omnino propria; nam saepenumero etiam in

philosophicis et theologicis impropria locutione utimur; atque in ipsa re praesenti quoque illa ratio loquendi qua Deus dicitur esse in rebus vel in spatio sive loco reali omnino propria non est, cum illud solum proprie sit in loco vel rebus, quod ab ipsis includitur vel limitatur. Qui itaque adeo effervescunt contra illam loquendi formulam, consequenter procedant atque omnem locutionem impropriam etiam eam, quae modo notata est, evellant oportet. In quo negotio neque SS. Patres neque S. Thomam patronos habent. Illi enim, ut ex testimoniis adductis patet sine haesitatione dicunt Deum esse in spatiis extra mundum; atque eadem locutio aliquando apud S. Thomam quoque ipsum occurrit: „Spiritualia dicuntur esse in loco, non quidem per contactum magnitudinis, sed virtutis; et ideo secundum rationem virtutis cuiuslibet rei oportet nos loqui de loco, in quo est. Virtus autem Dei est infinita: quae quidem infinitas apparet quantum ad duo. Primo, quia non solum excedit creaturas, quae sunt, fuerunt et erunt, sed etiam omnes, quae possunt imaginari. Ergo Deus non solum est in illis, quae sunt, fuerunt et erunt, sed etiam in illis, quae possunt imaginari esse. Secundo, quia virtus Dei simul et semel in omnibus operatur, et in singulis secundum proprium modum rerum; et ideo esse ubique proprie acceptum soli Deo competit, aliis autem rebus competit esse ubique improprie. Unde distinguitur modus, quo Deus est ubique, et quo aliae res, quibus aliquo modo competit esse ubique. Nam huiusmodi dicuntur esse ubique, quia sunt tantum in his, quae sunt, et praesentia sunt: Deus autem non solum in his, quae sunt, sed etiam in imaginatis, et in praeteritis et in futuris“ (Quodlib. 11. a. 1).

Denique ut quaestio de habitudine Dei ad spatia ima- **47.** ginaria iam concludatur, duplicem in fine notationem referre opportunum est, unam Suarii, alteram Lessii, quibus a re ab aliquibus nimis aequivocationibus involuta, omnis ambiguitas removetur. Prior itaque, *Suarez*, sic animadvertit: „Licet spatium nihil reale sit, tamen eius apprehensio aut imaginatio nobis utilis est ac fere necessaria ad declarandam praedictam divinae substantiae dispositionem (h. e. immensitatem) et hac

sola ratione dicitur Deus praesens spatio priusquam rebus insit, quia nimirum prius in se habet illam dispositionem, quia independens omnino est a rebus creatis. Unde praesentia illa, licet ut concipitur et significatur per modum relationis, nihil sit nisi mere relatio r ationis, illud tamen absolutum, quod per hanc relationem nos volumus in divina substantia declarare, revera est aliquid in ipso Deo, quod immensitatem eius appellamus. Hanc vero dispositionem vel praesentiam nos ita non concipimus et declaramus per ordinem ad res creabiles ut sic, sicut per ordinem ad spatia, et ideo non dicitur Deus esse praesens rebus possibilibus, sicut spatiis imaginariis, quae ita apprehendimus ac si existerent, non per deceptionem, quia non affirmamus ea existere, sed per simplicem apprehensionem, ut per comparationem ad spatia sic apprehensa illam divinae substantiae dispositionem seu existendi modum declaremus" (Metaph. disp. 30. s. 7. n. 17). Alter vero, *Lessius*, haec notat: „Itaque quando dicimus, Deum esse extra mundum per infinita spatia diffusum, aut esse in spatiis imaginariis, non volumus dicere Deum esse in aliqua re fictitia, veluti in chimera, vel esse in aliquo spatio re a se distincto; sed esse in spatio, quod ipsius immensitas formaliter extendit, cui infinitum spatium creatum potest coëxtendi. Sicut enim mundus non est in aliquo spatio creato, praeterquam in sua intrinseca quantitate et extensione: ita Deus non est in aliquo spatio reali, praeterquam quod ipsius immensitas constituit, in quo etiam veluti priore et intimo spatio est ipse mundus et tota eius extensio . . . . Quare cum Deus dicitur esse in spatiis imaginariis, nihil aliud significatur, quam illum revera existere, ubicunque animo spatium aliquod fingi potest" (De perf. div. l. 2. c. 2. n. 13).

Scholion.

48. ***De triplici modo, quo Deus in rebus praesens esse dicitur.*** — Praeeunte Magistro sententiarum (1. Dist. 37.) theologi communiter tradunt, Deum triplici

modo in rebus esse: per essentiam, per potentiam, per praesentiam. Alii autem aliter hunc triplicem modum explicant. Opportunior vero et communior ea explicatio est, quam *S. Thomas* exhibet in S. th. 1. p. q. 8. a. 3, cum aliam tradiderit in 1. d. 37. q. 1. a. 2. Secundum priorem itaque explicationem Deus primo per essentiam ubique esse dicitur ad significandam ipsam substantialem praesentiam in omnibus rebus, de qua in thesi actum est; secundo per praesentiam ubique est, quatenus omnia aeterno scientiae suae intuitu immobiliter conspicit; tertio denique per potentiam ubique est, quatenus omnia verbo virtutis suae conservat atque cum iisdem concursu suo iugiter cooperatur. Sed ipsum *S. Thomae* expositionem considerare expedit, quia ea patet, S. Thomam longe abfuisse a sententia eorum, qui praesentiam Dei in rebus ad solam operationem reducunt: „In rebus vero . . . . creatis quomodo sit considerandum est ex his, quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse per suam potentiam in toto regno suo, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam dicitur aliquid esse in omnibus, quae in prospectu ipsius sunt: sicut omnia, quae sunt in aliqua parte domus dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo eius substantia habetur . . . . Sic ergo (Deus) est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi."

49. *Ex hac expositione intelligitur primo*, merito Cardinalem Franzelin in hanc rem sic animadvertere: „Quod in hac distinctione potissimum spectatur, illud est, ut declaretur, Deum non solum in omnibus esse per operationem aliquam, qui gravissimus nonnullorum fuit error, sed esse ubique divinam ipsam naturam et substantiam; ut deinde explicite doceatur, hanc existentiam Dei in omnibus non esse velut otiosam et inertem, sed esse maxime actuosam praesentiam primae causae omnis esse et omnis boni" (Thes. 34. n. 1).

50. *Intelligitur secundo*, si Deus dicitur esse in loco vel re vel persona prae aliis, ad triplicem illum modum praesentiae novum praeterea elementum accedere, propter quod Deus speciali modo praesens esse exhibetur. Qua ratione *primo* Deus speciali modo esse dicitur in rebus vel operationibus, quibus speciatim suam perfectionem, potentiam, gloriam manifestat: quo pertinet firmamentum stellis pulcherrime refulgens, quippe quod insigni modo gloriam divinam manifestat: huc pertinent praeterea phaenomena et apparitiones, ut in N. T. linguae ignitae super Apostolis apparentes, columbae species super Christum baptizatum demissa necnon crebrae illae theophaniae in V. T. relatae, quia tales apparitiones speciali modo Deum praesentem vel etiam operantem exhibebant. *Secundo* Deus speciali modo fuit in templo hierosolymitano, quia speciatim ei consecratum fuit necnon specialis cultus ibi ei exhibetur atque speciali modo in eodem Deus signis visibilibus necnon precum exauditione se manifestavit. Atque sub iisdem respectibus tanto excellentius est in ecclesiis nostris, quanto excellentior prae cultu V. T. cultus N. T. est. *Tertio* speciali prorsus modo Deus est in creaturis rationalibus. Etenim in iisdem imprimis est ut obiectum cognitum in cognoscente et amatum in amante. Quare sub hoc respectu quo perfectius Deus ab aliquo cognoscitur vel amatur, eo perfectius Deus in eo esse dicitur: hinc qui Deum fide, spe, caritate supernaturali amplectuntur, multo perfectius Deum in se habent, quam qui naturalibus tantum actibus in Deum tendunt. Perfectissime autem sub hoc respectu Deus in beatis est, utpote qui Deum facie ad faciem intuentur ideoque infinitam veritatem, bonitatem, pulchritudinem, prout in se est, immediate conspiciunt atque perpetuo amore summe beatificante in eam feruntur. Haec est specialis praesentia Dei in coelo: de qua pulchre *Bernardus:* „Licet enim ubique esse non dubitetur, sic tamen in coelo est, ut ad eius comparationem nec esse videatur in terris. Propter quod et orantes dicimus: Pater noster, qui es in coelis. Sicut enim anima, cum in toto quoque sit corpore, excellentius tamen et singularius est in capite, in quo sunt omnes sensus . . . . unde quantum ad eum modum quo

in capite est, cetera membra videtur quodammodo non tam inhabitare quam regere, ita si praesentiam illam cogitemus, qua beati angeli perfruuntur, videmur vix aliquam Dei protectionem et nomen nabere" (In ps. 90. serm. 1. n. 4). *Quarto* speciali modo in iustis est, qui gratia sanctificante divinam naturam participant atque cum eadem speciali vinculo coniunguntur. Quare Deus a Scripturis in iustis habitare, mansionem facere, cum eis manere in aeternum, in iis tamquam in templo suo esse saepenumero dicitur: „*Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*". (Ioh. 14, 21.) „*Quoniam estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem Abba (Pater)*" (Gal. 4, 6). „*Vos estis templum Dei vivi sicut dicit Deus: quoniam inhabitabo in illis et inambulabo inter eos*" (2. Cor. 6, 16.) etc. *Quinto* sublimissima vero ratione Deus praesens est in natura humana Christi, utpote quae cum Verbo divino hypostatice coniuncta est. „*Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*" (Ioh. 1, 17.) Illa natura per excellentiam quasi thronus Dei est atque in ea thesauri divinitatis quodammodo absconditi sunt. *Postremo* cum hac praesentia connectitur altera aeque fere mirabilis, qua Christus Deus-homo sacramentaliter praesens est in ecclesiis nostris: „Adoro te devote, latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas."

Tertio ex dictis intelligitur, qua ratione Deus ad creaturam **51.** venire, accedere vel ab ea recedere, abire dici possit atque in ipsa Scriptura saepenumero dicatur. Scilicet talis ratio loquendi non de communi illa praesentia per essentiam, potentiam, praesentiam, qua omnibus rebus Deus necessario adest, unquam intelligi potest; sed ad unum ex illis modis specialis praesentiae refertur, qui modo declarati sunt; quare eiusmodi locutionibus Deus speciali modo in creatura operari vel alio modo speciali cum ea coniungi incipere aut desinere significatur. Ex tali vero specialis praesentiae inceptione vel desitione non in Deo sed in creatura mutationem oriri, ex tractatis evidens est.

Quaestio quarta.

De vita et scientia Dei.

Articulus primus.

De vitae et scientiae divinae perfectione generatim.

Thesis 21. **Deus maxime proprio et eminenti ratione spiritus, imo ipsa vita, intellectio et veritas subsistens est.**

Declaratio.

1. ***1. Argumentum et divisio praesentis quaestionis.*** — Dilato ad posteriorem locum articulo de invisibilitate et incomprehensibilitate divina necnon ordine materiae, qui initio indicatus est, relicto, gravissima simul et ardua quaestio de intelligentia divina iam tractanda est; quae de scientia divina inscribi solet, ut excellentia, certitudo, evidentia cognitionis divinae ab initio denotentur, utpote quae cognitionis perfectiones illo imprimis termino exprimuntur. Ea vero ratione haec quaestio tractanda est, ut a generalioribus ad particularia, ab iis, quae magis certa sunt, ad ea quae controvertuntur, paulatim procedatur. Unde haec quaestionis divisio commode instituitur:

Articulus primus: De vita et scientia Dei generatim.
Articulus secundus: De scientia simplicis intelligentiae.
Articulus tertius: De scientia visionis.
Articulus quartus: De scientia media.

2. ***2. Argumentum et divisio articuli primi.*** — Primo igitur perfectio scientiae divinae generatim consideranda est; haec autem a triplici quasi elemento dependet; primo a perfectione ipsius actus cognitionis, secundo ab extensione obiecti materialis, tertio ab excellentia obieti formalis. Quare tribus thesibus primus articulus absolvitur, quarum unaquaeque in uno ex tribus illis elementis explicanda versatur.

Itaque praesens thesis ad explicandum magis elementum subiectivum sive actum intellectionis divinae explicandum spectat; ad hoc autem declarandum confert duo ostendere: primo Deum esse eminenti ratione spiritum, secundo eundem esse ipsam vitam, ipsam intellectionem, ipsam veritatem; unde duae thesis partes discernuntur, quibus ea, quae pleraque iam sparsim in decursu tractatus notata vel indigitata sunt uno conspectu exhibentur atque paulo accuratius explicantur.

Demonstratio.

I. p. Deus eminenti ratione spiritus est.

Spiritus ab omnibus intelligitur esse substantia, quae 3.
est simplex, immaterialis, et consequenter immortalis. Simplex est non solum negative, quatenus partes excludit, ut indivisibile continui punctum: sed positive, quatenus cum indivisibilitate sua nobilitatem essendi coniungit, quae corporum compositorum perfectionem incomparabiliter et toto ordine superat. *Immaterialis* est non tantum negative, quatenus non dependeat a materia extensa et composita in essendo et operando, sed iterum positive, quia habet esse et operari multo nobilius, quam quod in materia inveniri possit; scilicet vita intellectuali fruitur sive intellectione veritatem amplectitur atque amore sive volitione in bonitatem tendit; atque conscientiam sui ipsius suaeque vitae habent. Denique hinc natura sua *incorruptibilis atque immortalis est.* Iamvero talem spiritum Deum vero et proprio sensu esse, manifesta Scripturae praesertim doctrina est; eundem vero spiritum eminenti ratione esse, philosophice imprimis ostenditur.

I. Probatur ex Scriptura. — Multis modis S. Scrip- 4.
tura naturam Dei vero et proprio sensu spiritualem esse exhibet. Et quidem

1) Ipse Christus Dominus claris verbis id edocet. — Etenim mulieri Samaritanae quaesitanti de genuina Dei adoratione vel de loco huius cultus respondit: *„Venit hora et*

nunc est, quando veri adoratores adorabunt in spiritu et veritate; nam et Pater tales quaerit, qui adorent eum. Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet eos adorare“ (Ioh. 4, 20 ss.). Iamvero terminus spiritus in vero et proprio sensu hic sumitur. Ergo.

a) Probatur minor ex generali modo loquendi Scripturae. Etenim etsi aliquando vocabulum spiritus in Scriptura de rebus materialibus omnium minime talibus adhibeatur, ut de venti flatu et de vi vitali, attamen de persona adhibita nunquam significat nisi substantiam prorsus immaterialem et sensibus imperviam. Ergo cum simpliciter declaratur spiritum esse Deum, intelligendum est Deum esse spiritum vero et proprio sensu.

5. *b) Minor item probatur ex contextu.* Ut scilicet intelligatur, in quo sensu Deus spiritus dicatur, considerandum est, in quo sensu cultus ille, de quo Christus loquitur novus *in spiritu et veritate* esse dicatur. Hoc ipsum autem ex oppositione elucet, quae inter cultum Veteris Foederis eumque Novi Foederis sub ea formali rationi instituitur, sub qua uterque indoli sui Foederis peculiari respondet. Iamvero cultus veteris oeconomiae ut talis erat externus, caeremonialis, typicus, per se inefficax iustificationis, repraesentatio mera et praefiguratio futurarum rerum spiritualium. Ergo cultus novae oeconomiae ut talis internus, realis, ad iustificationem internam in Spiritu efficax, spiritualis est. Reipsa enim hac ratione a Scriptura nova et vetus oeconomia sibi opponuntur, ut v. g. Heb. c. 8—10; 2 Cor. c. 3.: Ioh. 1, 17; Malach. 1, 7—11. Quia igitur novus cultus iam non est in figura sed in re figurata, ideo adoratio in veritate et qui cultum eum adhibent adoratores veri dicuntur: et quia propria excellentia cultus novi non externis et visibilibus caeremoniis absolvitur, sed imprimis dispositiones et affectus animi fidem spem caritatem complectitur, ideo immaterialis, spiritualis, intellectualis est atque adoratio in spiritu dicitur.

6. *Hinc evidens est probatio minoris ex contextu.* Etenim propria ratio naturae divinae postulat, ut Deus in spiritu et

veritate adoretur. Atqui in expressione *adorare in spiritu* terminus spiritus necessario sumitur in sensu negante id quod est corporeum et materiale ac affirmante vitam intellectualem in fide, spe et caritate. Ergo Christus Dominus, cum rationem reddens cur Deo cultus spiritualis debeatur ipsum spiritum dicit, sane intellexit et intelligi voluit, Deum substantiam immaterialem et intellectualem sive spiritum in vero et proprio sensu esse; cultus enim ei qui colitur accommodari debet.

2) *Multis aliis modis Scriptura de spirituali Dei natura* 7.
edocet. — Etenim non solum saepissime Deum spiritum appellat, sed etiam vitam aliaque attributa spirituali naturae propria ei tribuit tamquam perfectiones subsistentes necnon Deum tamquam auctorem omnis spiritus atque causam efficientem, exemplarem, finalem omnis perfectionis tum naturalis tum supernaturalis ad spiritualem ordinem pertinentis saepenumero exhibet. Iamvero haec ea solum ratione de Deo praedicari possunt, quod ipse eminenti plane ratione spiritus est. Ergo Deus vero et proprio sensu necnon eminenti plane ratione spiritus est.

Maior quibusdam solum selectis testimoniis probatur. 8.
Primo Deus spiritus vocatur non solum testimonio antea relato, sed alibi saepissime, ut v. g. Gen. 1, 2: „*Spiritus Dei ferebatur super aquas.*“ Is. 40, 13: „*Quis adiuvit Spiritum Domini.*“ Matth. 3, 16: „*Vidit spiritum Dei descendentem.* 1 Cor. 2, 14: „*Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei.*“ *Secundo* Deo attributa tribuuntur spirituali naturae propria atque nominatim perfectiones spirituales subsistentes, ut 1 Tim. 6, 16 et Rom. 1, 20: „*Deum nullus hominum vidit, sed nec videre potest;*“ et: „*Invisibilia ipsius intellecta conspiciuntur*“; 1 Cor. 2, 10: „*Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.*“ Perfectiones subsistentes, ut vitam, veritatem, caritatem Deo tribui, iam supra ostensum atque notissimum est. *Tertio* Deus tamquam auctor omnis spiritus et causa omnium donorum spiritualium exhibetur, ut Num. 16, 22: „*Deus spirituum universae carnis;* Ioh. 12, 10: *In cuius manu . . . et spiritus universae carnis;* Eccli 17, 56: *Cor*

dedit excogitandi et creavit scientiam spiritus; Is. 11, 2. *Spiritus Domini est Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis.* Sap. 7, 21—27: „*Omnium artifex sapientia . . . est enim in illa spiritus intelligentiae, sanctus, unicus, multiplex . . . omnem habens virtutem, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus, subtilis . . . et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per rationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et profetas constituit*"; 1. Cor. 12, 4 ss.: „*Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus . . . Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum; alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum in uno Spiritu; alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult;* 2. Cor. 3, 18: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.*"

Notetur, testimonio Traditionis assertionem huius partis iam supra (th. 16. n. 15. ss.) luculenter probatam esse: inde quoque patet, eam sane dogma fidei esse.

9. ***2. Ex ratione.*** — Rationem formalem spiritus Deo excellenti plane ratione convenire, ex perfectione divina, prout superiore tractatus parte explicata est, aperte consequitur; et quidem

1) Ex infinitate Dei. — Etenim Deo quidquid perfectionem puram dicit, excellentissima qua fieri potest ratione convenit; atqui ratio formalis spiritus puram perfectionem dicit, ut ex declaratione notionis spiritus supra data apertum est; ergo Deus excellentissima plane ratione formaliter spiritus est.

10. *2) Ex absoluta Dei simplicitate.* — Cum spiritus sit substantia simplex, immaterialis, immortalis, eo magis substantia aliqua rationem formalem spiritus habet quo magis

simplicitatem, immaterialitatem, immortalitatem participat; quare angelus perfectius spiritus est, quam anima humana; quia anima humana in esse et operationibus rationalibus a materia extrinsecus, in operationibus autem sensitivis et vegetativis intrinsecus quoque ab eadem dependet, angelus autem tum in essendo tum in operando et intrinsecus et extrinsecus a materia independens est. Atqui Deus primo est absolute simplex, cum omnia alia entia compositionem tum metaphysicam tum physicam saltem cum accidentibus admittant; secundo Deus maxime immaterialis quoque est; neque enim sane ex materia constat, quia absolute simplex est, neque ad materiam ordinatur, quia ens a se et absolute perfectus est, neque a materia sive in essendo sive in operando dependet vel determinatur, quia absolute independens atque actus purus et determinatissimus est; quare in hac ratione angelos quoque infinite superat, utpote qui quamvis a materia nec dependeant nec determinentur, absolute tamen multiplicem dependentiam atque determinabilitatem ideoque aliquam cum materia analogiam habent. Denique tertio Deus absolute immortalis est, quia ens a se et necessarium est, cum omnes aliae substantiae spirituales sint entia ab alio et contingentia ideoque solum contingenter immortales.

3) Ex absoluta Dei ad materiam oppositione. — 11 Paulo aliter argumentum praecedens sic efformari potest. Propria et essentialis materiae imperfectio in eo cernitur, quod composita et determinabilis est. Ergo quia materia et spiritus sibi opponuntur, aliqua substantia eo magis rationem spiritualis naturae participat, quo magis perfectione sua compositionem et determinabilitatem excludit. Atqui Deus, quia absolute simplex et actus purissimus est, omnem umbram quoque compositionis et determinabilitatis excludit; cum omnes aliae substantiae multiplicem compositionem et determinabilitatem prae se ferant. Ergo Deus prae omnibus aliis substantiis spiritualibus excellentissima ratione spiritus est.

2. p. Deus perfectissime vivit, intelligit, imo ipsa vita, intellectio, veritas est.

12. Hac parte, ut ipsa eius enuntiatione apertum est, praecedens pars confirmatur atque absolvitur. Porro in hac quoque parte non adeo demonstrandum est, illas perfectiones Deo convenire, quam potius ostendendum est, quam excellentissima ratione Deo conveniant. Itaque

1. Deus perfectissime vivit, imo ipsa vita est. — Vivere ea omnia et sola dicuntur, quae immanenter agunt, quare *vita ex communi hominum sensu in operatione immanente posita est.* Scilicet duplex actio distinguitur, una, quae ab agente in rem externam procedit et in eius immutatione versatur et absolvitur: atque haec transiens vocatur; altera vero in agente manet atque absolvitur eiusque perfectio est, ut sentire, intelligere, velle, atque haec est actio immanens. Operatio igitur immanens est actus vel perfectio agentis, cuius principium in ipso agente est; actio autem transiens potius perfectionem passi dicit, cuius principium in alio est. A vita in actu secundo, quae modo definita est, discernenda est vita in actu primo, quae nihil aliud est nisi ipsa substantia, prout principium operationis immanentis est.

13. *1) Probatur ex S. Scriptura.* — In s. Scriptura innumeris locis non solum vita Deo tribuitur, sed ita cum emphasi de ipso praedicatur, ut excellentissima, qua fieri potest, ratione ei convenire intelligatur, ut v. g.: „*Vivit Dominus et benedictus Deus meus et exaltetur Deus salutis meae*“ (Ps. 17. 47). „*Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*“ (Eccli 18, 1). „*Horrendum est, incidere in manus Dei viventis*“ (Hebr. 10, 31). „*Tu es Christus, Filius Dei vivi*“ (Matth. 16, 16). „*Vivo ego in aeternum*“ (Deuter. 32, 40). Imo expressis verbis vel aequivalenter ipsa vita appellatur: „*Ego sum via, veritas et vita*“ (Ioh. 14, 6). „*Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso*“ (Ioh. 5, 26). In ultima enim verba sic notat Augustinus: „Quid est *in semetipso?*“ Ut ipsa vita ipse esset

. . . . Quomodo dedit ei, ut esset, sic dedit, ut vita esset, et sic dedit, ut in semetipso vita esset. Quid est, in semetipso vita esset? Non aliunde vita indigeret, sed ipse esset plenitudo vitae, unde credentes alii viverent, dum viverent" (In Ioh. tract. 21. n. 9).

2) *Ex SS. Patrum doctrina.* — SS. Patres saepenumero multis modis excellentem vitae divinae perfectionem extollunt, imprimis vero docentes, in Deo esse et substantiam et potentiam et actum vitae esse unum idemque. Quare pleraque testimonia huc iterum spectant, quibus supra (th. 16. n. 15. ss.) simplicitas Dei probata est. Hinc duo solum hic addere sufficit. *Irenaeus* perfectionem divinae vitae declarans dicit: „Deus, cum sit totus mens, totus ratio, et totus spiritus operans, et totus lux, et semper idem, et similiter existens" (adv. haer. l. 2. c. 47). Similiter *Cassiodorus* solum Deum esse declarat, cui hoc sit „esse, quod sapere, hoc sit posse, quod vivere, hoc sit velle, quod facere" (De anima c. 9). **14.**

3) *Philosophice accuratius inspiciendo ipsam formalem vitae rationem.* — Cum vita, ut ex definitione antea proposita patet, perfectionem puram dicat, ex infinitate divina apertum est, Deo modo perfectissimo vitam competere. Verum ex propria et formali vitae ratione id illustrare ad profundiorem rei intelligentiam multum confert. Itaque, cum vivere nihil aliud sit, nisi agere immanenter, eo perfectius substantia aliqua vivit, quo perfectior immanentia operationis est. Iamvero maior vel minor operationis immanentia a quinque momentis dependet; primo ab executione vel termino actionis; secundo a forma qua agens agit; tertio a fine operationis; quarto ab obiecto, circa quod operatio versatur; quinto a determinatione operationis. Hinc autem consequitur: **15.**

Primo imperfectissima vitae species in plantis cernitur. Etenim in earum operationibus sola executio operationis vel terminus eius immanens est, quatenus scilicet externam materiam sibi assimilat; forma autem qua agunt earumque operatio specificatur necnon finis operationis atque determinatio ad agendum ab extrinsecus ipsis proveniunt. Ad rem *S. Thomas*: „Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa solum **16.**

quantum ad executionem motus; sed forma per quam agunt, et finis, propter quem agunt, determinatur eis a natura: et huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura movent seipsas secundum augmentum et decrementum" (1 p. q. 17. a. 3). De obiecto autem operationis quoad plantas proprie sermo esse non potest. Imo vero neque executio in ipsis perfecte ab intrinsecus vel terminus eorum perfecte immanens est, ut item *S. Thomas* notat: „Vita plantarum est imperfecta, quia emanatio in eis, licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos et tandem fructus ab arboris cortice discretus sed ei colligatus: perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam" (c. g. l. 4. c. 11).

17. *Secundo* perfectior quam plantarum iam est vita brutorum. Etenim cum in plantis sola exsecutio vel terminus actionis sit immanens, brutorum operatio immanens est spectata tum exsecutione tum forma, utpote quae est cognitio sensitiva ab ipsis producta in operatione eorum praelucens et dirigens. Insuper ipse terminus proprius operationis animantis, scilicet sensatio, multo magis immanens est, quam in planta proprius terminus vegetationis. Cetera autem momenta supra recensita: finis, obiectum, determinatio ab extrinsecus sunt. Quare brutorum quoque vita, quamvis ea plantarum perfectior sit, valde tamen imperfecta est. Appósite iterum *S. Thomas:* „Quaedam vero ulterius movent seipsa non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt: et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea, quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam non solum ad

cognoscendum coniuncta tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo. Sed quamvis huiusmodi animalia formam, quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis vel sui motus, sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam" (ib.).

Tertio perfectior iterum quam brutorum, animalis ratio- 18.
nalis sive hominis vita est. Homo enim non solum actiones habet, in quibus exsecutio et forma operationis ab intrinsecus sunt, sed insuper in actionibus liberis ipse sibi finem praestituit atque semetipsum determinat: in aliis insuper operationibus ipsum obiectum internum est, quando scilicet intellectuali reflexione in semetipsum redit. Attamen vita humana quoque multipliciter a perfecta immanentia deficit: etenim in plerisque operationibus obiecta externa sunt necnon finis non solum ultimus sed proximus quoque a natura determinatur simulque ipsa operationis determinatio ab extrinsecus procedit. Denique operationes vitales hominis sicuti omnium aliarum creaturarum in eo etiam a perfecta immanentia deficiunt, quatenus solum inadaequatum non vero adaequatum suarum operationum principium sunt; quidquid enim movetur a Deo cooperante tamquam primo motore immobili movetur. Hic quoque accommodate *S. Thomas*: „Supra alia animalia sunt illa, quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit, nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis, et eius, quod est ad finem, et unum ordinare ad alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum, quae habent intellectum; haec enim perfectius movent seipsa, et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exsequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars ad quem pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, praecipit ei quae inducit formam navis, et haec praecipit illi, quae habet exsecutionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus

noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quae non potest se aliter habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde licet, quantum ad alquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur" (ib.).

19. *Quarto* denique ex omnibus patet, formalem vitae rationem in Deo demum modo absolute perfecto inveniri. Etenim Deus operationem habet absolute et simpliciter immanentem, utpote in qua tum exsecutio vel terminus tum forma tum finis tum obiectum tum determinatio tum principium operationis adaequate interna immo cum divina substantia identica sunt. Et sane *primo* cum Deus sit absolute simplex, vita divina nullatenus dicit accidens superadditum, sed est ipsa substantia divina; et si quidem, ut revelatione divina edocemur, vita divina termini producuntur, hi tamen termini i. e. Filius et Spiritus Sanctus substantialiter identici sunt atque a Deo Patre et inter se nonnisi relativa oppositione differunt. *Secundo* forma etiam in vita divina maxime immanens est, quia nihil aliud est, nisi ipsa substantia divina, quae tamquam ens a se in seipsa rationem suam adaequatam habet et ab omnibus aliis prorsus independens est. *Tertio* item obiectum in vita divina absolute internum est; nam propter absolutam Dei perfectionem et independentiam obiectum primarium et specificativum vel formale est ipsa essentia divina, ideoque omnia obiecta a Deo diversa nonnisi ratione ipsius essentiae divinae attinguntur. Hinc in Deo perfectissima reflexio et conscientia esse intelligitur. *Quarto* iterum finis divinae operationis prorsus internus est; cum enim Deus sit ipsa bonitas subsistens, a nulla re a se diversa tamquam fine movetur, sed quaecunque agit, ratione sui ipsius agit. *Quinto* denique divina operatio absolute interna etiam est, si determinatio et principium eiusdem spectentur; etenim quia Deus est primus motor immobilis, adaequatum suae operationis principium est; atque quod operationes necessarius attinet, ex natura sua determinatissimus est, quod autem operationes liberas attinet, Deus absolutum earum dominium habet, quia solum propter infinitam essentiae suae bonitatem

operatur, non autem ulla ratione ab obiectis externis allicitur vel movetur. Divina itaque vita est absolute perfecta; Deus non habet vitam, sed est ipsa vita.

20. ***2. Deus perfectissime intelligens, imo ipsa intellectio est.*** — Intelligere perfectissimum actum vitalem et cognoscitivum dicit, utpote quod nihil aliud est, nisi actus spiritualis, quo subiectum cognoscens obiectum in se intentionaliter exprimit eiusque imago intentionalis est. Qua intellectionis ratione notata continuo ex praecedentibus intelligitur, intellectionem Deo perfectissimo modo convenire. Nihilominus ad maiorem rei perspicuitatem id specialibus quibusdam rationibus munire praestat, praesertim quia vel inter theologos non defuerunt, qui intellectionem tamquam perfectionem mixtam considerantes, eam non formaliter, sed eminenter solum vel analogice sicut iram Deo convenire contenderunt. Itaque:

21. *1) Probatur ex s. Scriptura.* — Perfectissimam Deo convenire intellectionem, ss. Litterae multis locis testantur: „*Apud ipsum est sapientia et fortitudo, ipse habet consilium et intelligentiam*“ (Iob. 12, 16). „*Sapientiae eius non est numerus*“ (Ps. 156, 5). „*Cognovit enim Dominus omnem scientiam*“ (Eccl. 24, 19). „*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*“ (Rom. 11, 33). „*In quo* (*Christo*) *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*“ (Coloss. 2, 3). Imo saepenumero Deus praesertim in libris sapientialibus ipsa sapientia esse declaratur, ut iam supra aliquoties notatum est.

22. 2) *Ex SS. Patrum doctrina.* — SS. Patres frequentissimi sunt in magnifica intellectionis divinae perfectione celebranda, et, quod hic caput est, Deum esse purum actum intelligendi sive ipsam intellectionem subsistentem saepenumero expressis verbis declarant; quod cum testimoniis supra productis (th. 16. n. 15 ss.) manifeste pateat, duo solum hic adiiciuntur, alterum *Cyrilli Alexandrini,* alterum *Maximi.* Prior itaque sic enuntiat: „Deus simplex esse et non compositus ab omnibus praedicatur; absurdum itaque est dicere, talem ipsum de se habere cognitionem, qualem et nos. Nam si ipse aliud quidpiam est, aliud autem apud ipsum cognitio, quae ei inest,

compositus erit, et non simplex. Cum autem ex omnium confessione simplex sit, non aliud quid ab ipso cognitio est, quae est in ipso. In nobis autem res non ita habet. Sumus enim secundum essentiam proprie, in essentia autem sitam habemus cognitionem, ut colorem in corpore" (Thes. 31). Alter vero declarat: „Deum sive substantiam dicamus, non habet potestatem intelligendi, quae naturaliter cum eo intelligatur, ne habeatur compositus, sive dicamus cognitionem, non habet subiectam substantiam, quae naturaliter recipiat cognitionem. Sed id ipsum, quod secundum substantiam est, cognitio est Deus, et totus Deus, et solum, et supra substantiam totus, et supra cognitionem solus, quia unitas est individua, expers partis et simplex" (Centur. 1. c. 28).

23. *3) Ex ratione.* — Philosophica huius assertionis probatio imprimis a posteriori multiplex ex superioribus huius tractatus expositionibus facile colligitur. Scilicet Deum esse summam quandam intelligentiam plerisque argumentis existentiae Dei in prima quaestione productis demonstratum relinquitur, imo pluribus eorum existentia Dei tamquam entis, quod est ipsa intellectio subsistens ostensa est; quo pertinent praesertim argumentum cinesiologicum (th. 7. n. 18. ss.), argumentum cosmologicum (th. 8. n. 2. ss.), argumentum henologicum (ib. n. 9. ss.), argumentum ideologicum (ib. n. 15 ss.), argumentum cinesiologicum physicum (th. 9. n. 2. ss.), argumentum teleologicum (ib. n. 5. ss.), argumentum deontologicum (th. 10. n. 2. ss.). Sed a priori quoque assertio duplici argumento ostenditur, quod utrumque breviter exponendum est:

24. *a) Summa Dei intellectualitas consequitur ex infinita Dei perfectione.* Quia enim Deus infinite perfectus est, quaevis perfectio pura in summo gradu ei convenit; atqui intellectio perfectio pura est, ergo in summo gradu Deo convenit. Minor primo constat ex communi omnium sensu, quem nonnullorum inepta dubitatio non eliminat. Secundo constat ex ipsa rei natura inspecta; etenim recte omnino *S. Thomas:* „Inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quod-

ammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens" (C. g. l. 1. c. 44. n. 5). Scilicet melius est, in se habere intentionaliter praeter formam propriam formas aliarum rerum, quam non habere; ergo melior est intellectio, quam non intellectio, quae est ipsa ratio perfectionis purae.

b) Ex perfectissima immaterialitate quoque Dei conse- 25.
quitur, ipsum esse summe intelligentem. Quod argumentum *S. Thomae* est: „Considerandum est, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum et, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem, propter quod dicit philosophus (3. de anima text. 37) quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus, quod formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde (in 2. de anima text. 124.) dicitur, quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur (in 3. de anima text. 4. usque ad 7). Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis" (S. th. 1. p. q. 14. a. 1.; cf. de verit. q. 2. a. 2, c. q. l. 1. c. 44).

De efficacia huius argumenti inter theologos scholasticos 26.
multum disputatum est; hic vero breviter adnotare sufficit, fundamentum argumenti, sc. substantias, quo magis supra materiam elevatae sunt, eo magis etiam cognoscitivas et intellectivas esse ipsa experientia vel inductione patere; quare ex hac parte argumentum certo valet. Quod autem philosophicam eiusdem fundamenti explicationem attinet, quam

S. Thomas tradit, alii autem deinceps impugnarunt, ea quoque solida, imo profunda esse videtur. (cf. Kleutgen, Philos. der Vorzeit², 2. Bd. n. 970; Urraburu, Psychologica, vol. 2. n. 86. ss.).

27. ***3. Deus ipsa veritas quoque subsistens est.*** — Haec assertio explicite a sacra Scriptura enuntiatur, cum Christus de seipso dicit: „*Ego sum via, veritas et vita*" (Ioh. 14, 6) atque a ss. Patribus quoque multipliciter praedicatur; hic autem ex ratione demonstranda atque explicanda est. Itaque:

Probatur ex ipsa formali veritatis ratione. — Veritas in adaequatione quadam inter rem et cognitionem continetur: quare neque rem veram dicimus vel concipimus nisi per relationem ad cognitionem, cui conformis sit vel esse possit, neque cognitionem veram intelligimus nisi per relationem ad rem, cui ipsa conformis sit. Hinc igitur veritas ontologica sive veritas rei est ipsum esse rei, quatenus cognitioni conformis esse potest vel est, sive cognoscibilitas rei; veritas autem logica vel cognitionis est ipsa cognitio, prout rei conformis est vel conformatio cognitionis cum re. Iamvero cum in Deo propter absolutam eius simplicitatem esse et intelligere sit realiter et essentialiter unum idemque, Deus est esse subsistens, quod cum intellectione subsistente non solum conforme, sed identicum est; et est intellectio subsistens, quae cum esse subsistente non solum conformis, sed unum idemque est; breviter: in divina intellectione res vel obiectum et intellectio non solum conformes sed realiter et essentialiter identicae sunt. Ergo Deus est veritas subsistens. — Neque contra dici potest, Deum esse quidem aliquam veritatem subsistentem, non autem subsistentem veritatem simpliciter, quia eius intellectio non cum omni re, sed solum cum sua essentia realiter et essentialiter identica sit; etenim cum essentia divina omnes alias res eminenter in se contineat, intellectio divina eo ipso, quod cum essentia divina tamquam obiecto primario realiter et essentialiter identica est, item cum omnibus aliis rebus non quidem identica sed conformis esse intelligitur; quod sane sufficit, ut Deus simpliciter veritas subsistens

recte dicatur. Conferantur, quae supra dicta sunt in exponendo argumento ideologico existentiae Dei (thes. 8. n. 23 ss.), et quae infra mox dicentur de obiecto intellectionis divinae primario et formali.

Ex argumento modo proposito intelligitur, qua ratione **28.** Deus sit ultima ratio tum veritatis ontologicae rerum, tum veritatis logicae cognitionum mentium finitarum. Scilicet cum Deus sit principium et fundamentum omnium ultimum, nihil esse potest praeter ipsum, quod in eo rationem suam exemplarem non habeat. Quia igitur Deus veritas subsistens est ideoque duplex quasi esse scilicet reale et ideale habet: ideo primo universim etiam in rebus praeter Deum esse reale et ideale invenitur; secundo item ex eadem ratione ad essentiam cuiuslibet rei spectat, ut praeter esse reale, quod habet in se, esse ideale possit habere in alio, atque ad essentiam cuiuslibet mentis pertinet, ut praeter esse reale sui ipsius, aliorum quoque esse ideale in se suscipiat. Quare absoluta unitas inter esse infinitum et intellectionem infinitam ultima ratio est omnis veritatis tum ontologicae tum logicae a Deo diversae.

Scholion.

Obiectio quaedam repellitur. — Contra asser- **29.** tionem supra statutam, Deum proprio sensu perfectissime vivere imo esse ipsam vitam, obiici potest atque quandoque reipsa obiicitur hac ratione: *Vita ex formali sua ratione dicit motum sui ipsius; atqui Deus nulla ratione neque a semetipso movetur; ergo Deus non formaliter nec proprie, sed ad summum eminenter vivere dicendus est.* — *R.* Vita, prout in creaturis invenitur cum multiplici imperfectione coniuncta est: scilicet a perfecta immanentia deficit, quatenus vivens creatum ex potentia in actum transit, ab obiectis a se diversis in operationibus vitalibus determinatur et specificatur, formam et finem a se distinctum habet et ita porro, ut iam supra dictum est. Si itaque haec omnia ad formalem vitae rationem pertineant, Deus infinite perfectus dicendus esset vivere

non formaliter sed solum eminenter; atque ita revera aliqui theologi docent vitam formaliter spectatam tamquam perfectionem mixtam considerantes. Atvero hoc ipsum prorsus falsum est; etenim communi hominum conceptione ipsa formalis vitae ratio in immanentia operationis conspicitur, omnibus autem illis imperfectionibus id solum efficitur, ut vita creata a perfecta immanenta deficiat; ergo absentia illarum imperfectionum formalem vitae rationem non corrumpit, sed potius auget et intendit. Atque hoc nominatim valet de viventis transitu ex potentia in actum sive de motu sui ipsius; scilicet mutatio neque in creaturis ad formalem vitae rationem, sed solum ad transitum ex potentia in actum secundum vitae spectat. Etenim cum vita dicitur esse in motu sui ipsius, terminus motus non proprie sed analogice, non stricte sed large sumitur. Ad rem *S. Thomas*: „Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent: sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti i. e. existentis in potentia, sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri" (S. th. 1. p. q. 18. a. 1). Et iterum paulo inferius: „Duplex est actio, una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actio operantis, dicitur motus eius ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis: licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio sit actus perfecti, id est existentis in actu. . . . Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit dicitur se movere; et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet se ipsum non eo modo quo motus est actus imperfecti" (ib. a. 3. ad 1). Itaque motus sui ipsius, in quo est vita, vel ipsa vita definiri potest: est actus perfecti, ut est ab ipso ente, quod est perfectum. Hinc autem intelligitur neque

vitam creatam formaliter in mutatione consistere, quamvis cum mutatione coniuncta sit. Optime hanc in rem Kleutgen: „Mutatio est, cum mens ex non intelligente fit intelligens: ipsa autem intellectio non est mutatio, sed perfectio sive actus operantis. Iamvero sicut perfectio, quam nomine vitae animantibus propter motum localem tribuimus, non in hoc quaerenda est, quod moventur, si quidem moventur etiam inanima et mortua: sed in eo quod seipsa movent: ita etiam cum dicuntur vivere propter operationem immanentem sentiendi, intelligendi etc., perfectio vitae non in hoc est sita, quod ad hanc operationem cum mutatione sui de potentia in actum perveniunt, sed quod eius operationis principium in ipsis est, seu quod ex se operantur. Mutatio illa praecedens imperfectio potius est, quae vitam in creatis comitatur. Quare si quis eius est naturae, ut semper sit operans operatione immanente: is perfectionem, quam vitam appellamus, sine imperfectione possidet" (De ipso Deo n. 428).

Neque urgeri potest, Dei operationem vitalem ideo pro- **30.**
prie non esse operationem immanentem, quia a substantia divina tamquam a principio non efficienter procedit, sed cum ea identificatur: etenim neque operatio in genere neque operatio immanens speciatim postulat, ut efficienter ab aliquo procedat, sed operatio generatim solum id requirit, ut in aliquo fundetur, et operatio immanens id speciatim ex formali sua ratione postulat, ut in eo fundetur, in quo manet. Operatio autem divina immanens in Deo fundatur vel rationem suam habet, quia cum divina substantia realiter et essentialiter identica est.

Quare in forma ad difficultatem supra propositam **31.**
respondetur: *D. mai.*: Vita est in actione immanente vel in motu sui ipsius, qui ex formali sua ratione nihil dicit nisi operationem vel actum perfecti cuius principium vel ratio in ipso est *c.* qui dicit mutationem vel transitum de potentia in actum *sbd.* in Deo *n.* in creaturis *sbd.* ex formali sua ratione *n.* aliunde et per accidens, quia scilicet est actus efficienter ex potentia procedens *c.* Pariter *d. min.*: Deus non movetur ab alio *c.* non movetur a semet-

ipso *sbd.* motu proprie dicto, quo ex potentia in actum prodiret *c.* motu improprie dicto i. e. non habet operationem, quae in ipso manet et cuius non quidem principium efficiens, sed ratio in ipso est *n.* Et n. consequens et consequentiam.

Corollarium.

32. ***Scientia divina undequaque infinite perfecta est.*** — Ex praecedentibus manifesta est infinita scientiae divinae perfectio: etenim si entitative spectatur nihil aliud est nisi ipsa divina substantia, quae est ipsum esse; si vero ut cognitio spectatur, est ipsa intellectio; sicut autem ipsum esse sibi vindicat omnem perfectionem in ratione essendi, ita ipsa intellectio omnem habet perfectionem in ratione intelligendi. Quare quidquid perfectionis in ratione essendi et intelligendi invenitur, id divinae scientiae tribuendum est; quidquid autem imperfectionem dicit, ab ea removendum est. Atque hoc principium, cum in omni quidem de Deo quaestione valeat, imprimis tamen in tota continuo de scientia Dei quaestione sedulo considerari debet. Quare iam hoc loco variae divinae scientiae perfectiones uno conspectu et ordine exhibere praestat. Itaque

33. *1) Scientia divina magis entitative considerata est actus purus, absolute simplex et immutabilis.* — Infinitum scilicet discrimen est inter cognitionem creaturarum et cognitionem Dei. Creaturae ex potentia cognoscendi in actualem cognitionem transeunt; in ipsis aliud est cognitio, aliud substantia, aliud saltem ratione potentia cognoscendi; denique cognitio earum multis actibus diversis absolvitur atque multipliciter variatur atque mutatur. Divina vero cognitio est actus intelligendi purissimus; in ea non est aliud substantia, potentia, actus sed realiter et essentialiter unum idemque; denique unico invariabili actu absolvitur. — Hinc vero plura consequuntur apprime notanda:

34. a) Omnia obiecta intellectionis divinae eam solam terminant, non determinant. Videlicet terminare cognitionem dicitur, quodcunque ea tamquam obiectum attingitur; determi-

nare autem cognitionem illud obiectum dicitur, quod intellectum movet, ut ex potentia in actum transeat. Tale obiectum determinativum in cognitione creata est obiectum immediatum, quod vel per seipsum vel per aliquid vicarium, quod species impressa vocatur, cum potentia coniunctum est eamque actuat. Quare de tali obiecto imprimis adagium valet: a cognoscente et cognito paritur notitia. Iamvero divina intellectio tale obiectum habere nequit. Etenim cum purus actus sit atque realiter et essentialiter cum ipsa essentia divina, ente a se, identificetur, nullum principium efficienter determinans vel producens neque aliud a se neque semetipsum habet. Divina igitur intellectio ex formali sua ratione vel quia ipsa intellectio est, determinata est ad cognoscendum quidquid verum est. Nihilominus rationis distinctione interposita inter Dei essentiam et intellectionem recte a theologis dici solet, essentiam divinam determinare cognitionem divinam; cuius modi loquendi sensum sic recte declarat Cardinalis *Franzelin*: „Dum autem affirmamus cognitionem Dei determinari per ipsam Dei essentiam, tria nobis volumus: primo negative, non esse causam cognitionis extra Deum; secundo positive, rationem cognitionis esse ipsam insitam Dei perfectionem; tertio facta distinctione secundum nostrum modum intelligendi inter Dei essentiam et intellectionem, essentiam a nobis concipi ut priorem ratione et ut obiectum determinans cognitionem divinam, desumpta analogia ex relatione, quae est inter nostras cognitiones earumque obiectum“ (De Deo uno, thes. 37. coroll.).

b) Cum divina cognitio sit purus et infinitus actus in ratione **35.** intellectionis, Deus neque simplices apprehensiones habet, neque conceptus universales format, neque cognoscit componendo et dividendo, neque discursum facit. Et *primo* quidem apprehensiones simplices non habet. Ratio est, quia simplex apprehensio ex formali sua ratione imperfectam cognitionem dicit; etenim tum obiective limitata est, quia non ad omne obiectum refertur, tum subiective imperfecta est, quia veritatem non possidet vel certudine caret; a divina autem cognitione omnis imperfectio removenda est.

36. *Secundo* Deus conceptus universales non format. Ratio iterum eadem est, quia scilicet conceptus universales ex formali sua ratione valde imperfecti sunt; etenim non totum id repraesentant, quod a parte rei est ideoque limitatam atque perfectibilem cognitionem dicunt. Nihilominus Deus cognoscit universalia non quidem universaliter, sed uno infinito et invariabili actu rerum rationes communes et singularum proprias cognoscit.

37. *Tertio* Deus non cognoscit componendo et dividendo sicut nos iudicia formantes cognoscimus. Etenim iudicia, quae componendo et dividendo notiones formantur, plures apprehensiones essentialiter limitatas implicant; Deus autem unico et simplicissimo actu tum subiectum tum praedicatum, tum eorum inter se et cum intellectu conformitatem cognoscit. Deus igitur non iudicat per compositionem et divisionem notionum, sed eodem simplicissimo actu veritatem affirmat, quo eam cognoscit. Apposite *S. Thomas:* „Licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum simplicem intelligentiam iudicat de omnibus et sic in intellectu eius est veritas" (c. g. l. 1. c. 57; cf. S. th. 1. p. q. 14. a. 7).

38. *Quarto* in scientia divina nullus est discursus. Quam veritatem sic declarat *S. Thomas*: „In scientia nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum; sicut cum postquam intelligimus aliquid in actu convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus, puta si partes intelligamus in toto, vel diversas res intelligamus in speculo; Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse. Unde simul et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quia secundus discursus praesupponit primum; procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus

talis est procedentis de noto ad ignotum: unde manifestum est, quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum: et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva" (S. th. 1. p. q. 14. a. 7). Et alibi brevius dicit: Discursus „in Deo accidere non potest, quia cum discursus requirat duo, inter quae sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc, quod duo videat, si illa videt uno intuitu; quod accidit in divina cognitione vel scientia, per hoc quod omnia uno intuitu videt" (De verit. q. 2. a. 13).

c) Scientia divina invariabilis et aeterna est non solum 39.
entitative, quatenus realiter non mutatur, sed etiam respective, quatenus invariabiliter eadem semper ab aeterno obiecta respicit. Ratio utriusque est absoluta simplicitas et actualitas scientiae divinae. Apposite *Suarez:* „Atqui hinc tandem (ex summa scientiae divinae perfectione) fit, ut etiam sit prorsus invariabilis, nam, ut supra dixi circa attributum immutabilitatis, in se non recipit reale augmentum nec diminutionem: imo neque ut scientia est, varietatem recipit in respectibus rationis; nam ex arce aeternitatis omnia immutabili intuitu videt, etiam illa quae in se variantur, et omnia respicit pro suis temporibus, et in illo respectu semper ac perpetuo permanet" (Disp. met. 30. s. 15. n. 17). De qua immutabilitate scientiae divinae, quomodo cum contingentia visionis contingenti cohaereat, iam supra (th. 18. n. 36. ss.) dictum est et infra adhuc dicetur.

2) *Scientia divina perfectissima etiam est, si spectantur* 40.
magis proprietates cognitionis ut talis. — Duo vero praesertim in hac assertione continentur; quia scilicet scientia divina tum intensive, tum extensive considerari potest; itaque:

a) Scientia divina intensive perfectissima est. Etenim proprietates quasi intensivae ad perfectionem scientiae pertinentes sunt evidentia vel claritas, veritas, infallibilitas, certitudo. Atqui Deo, utpote qui est intellectio subsistens, quid-

quid perfectionis in cognitione intellectuali conspicitur, summo gradu possibili convenit. Ergo scientia divina primo est evidentissima et clarissima et distinctissima: secundo est summe vera: tertio est summe infallibilis; quarto denique certissima atque firmissima est; quae valent imprimis de cognitione essentiae divinae, utpote in qua cognitione conformitas inter cognitionem et obiectum metaphysica necessitate est realis et essentialis identitas. — Hinc vero iterum plura consequuntur apprime notanda:

41. Et *primo* quidem in Deo nulla fides esse potest, quia fides, cum dicat assensum propter externam auctoritatem, ex formali sua ratione imperfectam et obscuram cognitionem dicit: praeterea nulla est auctoritas, cui Deum subiici deceat: denique cum Deus omnia secundum internas rationes cognoscat, fides in ipso prorsus superflua est.

Secundo quivis error Deo, utpote qui est ipsa veritas, metaphysice prorsus repugnat.

Tertio nulla potest esse in divina cognitione dubitatio: dubium enim est suspensio assensus: haec autem cum evidentissima et certissima cognitione divina plane pugnat.

Denique quarto neque opinatio vel probabilis solum cognitio in Deo esse potest, quia talis cognitio ex formali sua ratione formidolosum et incertum assensum importat; divina autem cognitio, ut dictum est, certissima atque firmissima necessario creditur.

42. b) Divina scientia etiam extensive perfectissima est i. e. omnia, quaecunque vera sunt cognoscit ita, ut totam eorum veritatem vel cognoscibilitatem exhauriat. De qua scientiae divinae proprietate vel perfectione in sequenti thesi iam expressius agetur.

43. *3) Denique in Deo eae, quae virtutes intellectuales vocantur modo excellentissimo inveniuntur.* — Nimirum quinque secundum doctrinam *S. Thomae* (S. th. 1. 2. q. 57) distingui solent virtutes intellectuales: intellectus, sapientia, scientia, ars et prudentia; quarum tres priores ad intellectum speculativum, tres posteriores ad intellectum practicum pertinent. Iamvero evidens est, Deo, utpote qui est ipsa intellectio has virtutes

convenire, quatenus perfectionem dicunt; ab ipso autem imperfectiones, quibus in creaturis implexae inveniuntur, removendae sunt. Eaedem igitur virtutes, cum in creaturis habitus et qualitates dicant atque diversitatem actuum secundum diversitatem obiectorum inferant, in Deo unam eandemque substantialem intellectionem significant. Nihilominus omnes illae virtutes formaliter et proprie Deo conveniunt, quia imperfectiones, quibus in creaturis implexae sunt, ad formalem earum rationem non pertinent. Itaque:

a) In Deo est intellectus ut specialis virtus; etenim intellectus ita presse sumptus virtutem dicit, qua prima et immediata cognitionis principia absque discursu percipiuntur; Deus autem ea sine ullo discursu perfectissime perspicit; ergo.

b) In Deo est scientia; etenim scientia prout hic sumitur, virtutem dicit, qua res secundum causas suas et rationes cognoscitur; vel qua notitia conclusionem habetur; atqui Deus perfectissime rerum causas et rationes cognoscit vel quoscunque conclusionum nexus penetrat, quin tamen ullum discursum instituat; ergo.

c) Iterum sapientia est in Deo: etenim sapientia virtus in- 44.
tellectus est, quae omnia in altissimis atque universalissimis causis contemplatur; iamvero Deus omnia contemplatur in altissima causa, i. e. in essentia sua, utpote quae omnium causa prima efficiens, exemplaris, finalis necnon ideo absolute et simpliciter omnis veritatis, bonitatis, pulchritudinis, excellentiae fons, mensura et norma est. Ergo in Deo sapientia excellentissima ratione est.

d) Item prudentia est in Deo; nam prudentia rectam rationem agibilium dicit; prudentiae igitur est vel semetipsum vel alia in finem recte ordinare; iamvero Deus, cum sit finis omnium ultimus, non quidem semetipsum, sed omnia a se diversa in se tamquam finem supremum sapientissime ordinavit; ergo in Deo excellentissima ratione prudentia est.

e) Denique ars quoque in divino intellectu invenitur; ars enim recta ratio factibilium est vel in eo cernitur, quod artifex opus externum mente concipit atque perfecte secundum hunc conceptum tamquam causam exemplarem elaborat; iam-

vero Deus totum universum cum omnibus partibus suis minimis quoque secundum ideas suas aeternas exemplares perfectissime elaboravit; ergo.

45. Quae doctrina tota *S. Thomae* est: „Ea, inquit, quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est (q. 3. a. 4). Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit . . . Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest, ita tamen, quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur, quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur (Tob. 12, 13): *Apud ipsum est sapientia et fortitudo et ipse habet consilium et intelligentiam*“ (S. th. 1. p. q. 14. a. 1. ad 2. cf. c. g. l. 1. c. 93. et 94).

46. *Notandum hic est primo* ad quamvis confusionem vitandam quaedam nomina divinae cognitionis diversimode saepe adhiberi. Ita nomen *sapientiae* adhibetur primo ad significandam specialem illam virtutem, de qua modo dictum est; secundo, si pleno sensu adhibetur, internam vitam Dei totam significat i. e. supremam sui contemplationem et supremum sui amorem et supremam sui beatitudinem; tertio denique dicit scientiam Dei practicam atque artem divinam atque prudentiam ideoque etiam providentiam complectitur. Item *scientia* diversimodo accipitur; primo denotat omnem certam atque perfectam cognitionem; secundo significat eam specialem intellectus virtutem, de qua antea dictum est; tertio dicit cognitionem per discursum vel proprie dictas conclusiones acquisitam. Patet iam scientiam primo et secundo modo acceptam Deo convenire, tertio autem modo acceptam a Deo removendam esse; unde intelligitur, omnem ulteriorem hac in re controversiam, quae apud theologos invenitur, ad litem de verbo reduci.

Secundo generale principium, ex quo omnis quaestio hac in re dirimenda est, iam supra notatum sic expressit *S. Thomas*: „Quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est (q. 6. a. 4), oportet, quod quandocunque nomen sumptum a quacunque perfectione creaturae Deo attribuitur, recludatur ab eius significatione omne illud, quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus“ (S. th. 1. p. q. 14. a. 1. ad 1). 47.

Thesis 22. **Deus tum semetipsum tum omnia vera a se diversa perfectissime intelligit et comprehendit.**

Declaratio.

1. Errores thesi oppositi. — Circa veritatem, quae thesis enuntiatione proposita est, plures graviter erraverunt. Et *primo* quidem quod attinet vera a Deo diversa, censuit *Averrhoes*, Deum eadem non cognoscere secundum specificam et individuam essentiam, sed solum in confuso, quatenus scilicet entia sunt (Metaphysic. l. 12. comm. 51); quam opinionem idem philosophus *Avicennae* quoque tribuit (Destructio destructionum disp. 13. dub. 2). Eundem vel similem errorem aliqui, ut *Vasquez* (in 1. p. disp. 87 c. 1) et *Petavius* (de Deo l. 4. c. 3). *Aristoteli* quoque adscripserunt; alii autem imprimis *S. Thomas* (in 1. d. 35. q. 1. a. 2. et in Metaph. l. 12. lect. 11) et *Suarez* (Metaph. disp. 30. s. 15) philosophum a tali errore purgaverunt; quae sententia verior apparet. In errorem non absimilem deinde *Aureolus* incidisse videtur, quippe quem docuisse tradunt, Deum vera a se diversa cognoscere non secundum esse, quod in seipsis, sed solum secundum illud quod in essentia divina habent (cf. *Capreol.* in 1. dist. 35. q. 2). Denique *Occamus* quoque (in 1. dist. 35. q. 2. a. 1) et *Gabriel* (ib. q. 2. a. 2. concl. 2) errarunt negantes, evidenter probari posse Deum alia a se distincte et in particulari cognoscere. — *Deinde* quod 1.

attinet cognitionem, quam suipsius Deus habet, turpiter errant Pantheistae docentes, Deum ad conscientiam sui nonnisi mundum ex se progignendo pervenire.

2. ***2. Doctrina vera et catholica.*** — Iam contra hos errores in praesenti thesi explicatur et vindicatur doctrina vera et catholica, secundum quam Deus non solum seipsum sed etiam omnia alia vera cognitione perfectissima et comprehensiva intelligit. Comprehensiva autem cognitio ea intelligitur, qua obiectum actu cognoscitur, quantum est cognoscibile, vel eius cognoscibilitas penitus exhauritur. Itaque Deus primo obiecta a se diversa non confuse solum vel sub ratione quadam communissima sed distincte quoque secundum rationes specificas cognoscit; secundo neque cognoscit ea solum secundum universales et specificas rationes, sed singillatim vel in individuo; tertio neque eadem solum secundum unam vel alteram rationem, ut v. g. secundum rationes substantiales sed secundum rationes accidentales quoque penitus cognoscit, quare perspicit quaecunque accidentia in substantia sunt, vel quaecunque modificationes etiam accidentales ei accidere possunt.

Porro in prima parte de cognitione quam Deus de seipso habet, in altera de cognitione obiectorum a Deo diversorum agetur.

Demonstratio.

I p. Deus perfectissima et comprehensiva cognitione semetipsum intelligit.

3. ***1. Probatur ex S. Scriptura.*** — Et *primo* quidem Deum semetipsum cognoscere atque suipsius conscientiam habere tot testimoniis comprobatur, quot Deus de se ipso loquitur; nemo enim sane de seipso loqui potest, qui sui conscius non est. Iamvero eiusmodi testimoniis universa Scriptura plena est. *Praeterea* Scriptura expressis verbis enuntiat, Deum semetipsum perfecte cognoscere. *„Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare“* (Matth. 11, 27). Scilicet tam

perfecta Deo suiipsius cognitio adscribitur, ut quaecunque perfectissima quoque creaturarum cognitio Dei longissime ab illa distet. *Denique* expressius idem enuntiatur et simul significatur Deum semetipsum comprehensive cognoscere vel totam suam cognoscibilitatem cognitione sua exhaurire: „*Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi Spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae Dei sunt nemo cognoscit nisi Spiritus Dei*" (1. Cor. 2, 10. 11). Scilicet profunda Dei vocantur, quae maxime ab intellectu creato remota et abscondita sunt, mysteria; cum igitur haec quoque intuitus scientiae divinae penetrare dicatur, Deus sane perfecte vel comprehensive se intelligit.

2. Ex SS. Patrum doctrina. — Plura Patrum testimonia, quae huc spectant, inferius adducentur. Quare hic sufficit eam illorum communissimam doctrinam adducere, secundum quam Filius ideo Verbum vocatur, quia per intellectum procedit, atque tamquam perfectum verbum mentis divinae naturam divinam perfecte omnino exprimit. Cognitio enim, in qua verbum obiectum suum prorsus perfecte exprimit, eiusdem obiecti comprehensiva est. Apposite *S. Augustinus*: „Tamquam seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia. Non enim integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius verbo, quam in ipso" (De Trinit. l. 15. c. 14). 4.

3. Ex ratione. — Perfecta vel comprehensiva cognitio suiipsius evidenter tamquam perfectio pura apparet ideoque iam ex hac sola ratione Deo adscribenda est; verumtamen idipsum ex interna intellectionis divinae natura ostendere ad profundiorem rei intelligentiam multum confert. Itaque: 5.

1) Probatur ex summa Dei spiritualitate et actualitate. — Quo magis scilicet aliquid a potentia remotum et actu est, eo magis cognoscibile est; ergo Deus, utpote actus purissimus summe cognoscibilis est. Iterum vero intellectio, quo magis ens intelligens a materia et potentialitate quavis remotum et actu est, eo magis perfecta invenitur. Ergo Deus

etiam. eum sit actus purus, summe cognoscitivus est. Quare Deus, quantum est cognoscibilis, tantum se cognoscit vel cognitione sua cognoscibilitatem suam adaequat vel exhaurit: quod nihil aliud est, quam Deum semetipsum comprehensive cognoscere. Ergo Deus semetipsum comprehensive cognoscit. Cf. *S. Thomas*, S. th. 1. p. q. 14. a. 3.

6. *2) Ex principio psychologico, secundum quod intelligibile in actu et intelligens in actu sunt unum idemque.* — Etenim intelligibile in actu non est nisi per ipsam intellectionem, qua vitaliter ab intelligente exprimitur. Item intelligens quoque in actu est per ipsam intellectionem, qua intelligibile in se exprimit et repraesentat. Ergo manifestum est reipsa, intelligibile in actu et intelligens in actu esse unum idemque. Hinc igitur intellectus vel intelligens eatenus solum ab intelligibili diversum est, quatenus utrumque solum in potentia, non vero quatenus in actu est. Atqui Deus sub quavis ratione tum intelligibilitatis tum intellectionis actus purissimus est. Ergo in Deo intellectus et intelligibile vel intellectio et intelligibilitas penitus identificantur. Quare Deus quantum est intelligibilis tantum se intelligit, sive se comprehendit. Quod argumentum item *S. Thomae* est: „Item ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu, nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est . . . Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum . . . relinquitur, quod Deus perfecte seipsum intelligat. Deus enim est et suus intellectus et sua essentia" (C. g. l. 1. c. 47).

7. *3) Ex eadem ratione paulo aliter.* — Quod non est simul esse reale et ideale per perfectam identitatem in ratione intelligibilitatis in potentia est atque imperfectum; Deus igitur, utpote qui in ratione intelligibilitatis summum est et purus actus, per identitatem perfectam simul esse reale et ideale est; atqui quod per identitatem perfectam simul esse reale et ideale est, semetipsum cognoscit, quantum cognosci

potest proindeque se comprehendit; ergo Deus se comprehendit.

4) *Ex relatione intellectionis ad obiectum suum et intellectum.* — Quaevis intellectio tanto est perfectior, quanto magis obiecto conformatur et intellectui unitur. Atqui Deus semetipsum ita cognoscit, ut in hac cognitione perfectissima sit conformitas inter intellectionem et obiectum et maxima unitas inter intellectionem et intellectum; nam in eadem cognitione intellectus, intellectio, obiectum sunt penitus unum idemque. Ergo Deus perfectissime se intelligit; perfectissima autem intellectio est comprehensiva; ergo Deus semetipsum comprehensive intelligit. — Hoc quoque argumentum *S. Thomae* est: „Cum enim, inquit, per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet: Unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur; aliud est, ut perfecte intellectui coniungatur; quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit" (c. g. l. 1. c. 47. n. 1). 8.

2 p. Deus etiam omnia vera a se diversa comprehensive cognoscit.

1. Probatur ex Scriptura. — Admodum facilis est haec demonstratio quia haec fidei veritas de omniscientia Dei pene innumeris locis in ss. litteris declaratur; etenim: 9.

1) *Sacra Scriptura eandem negative proponit, declarans Deum nihil prorsus omnium latere.* — Huc pertinent haec atque similia testimonia: „*Deum celari nihil potest*" (Iob. 13, 9.) „*Non est quidquam absconditum ab oculis eius*" (Eccli 39, 24). „*Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius, omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius*" (Heb. 4, 13).

2) *Deinde positive declarat, Deum omnium prorsus scientiam habere.* — Quo spectant v. g. haec testimonia:

„Nos autem libera manu tua et adiuva me, nullum aliud auxilium habentem, nisi te Domine, qui habes omnium scientiam. Et nosti, quia oderim gloriam iniquorum et detestor cubile incircumcisorum“ (Esther 14, 14). *„Ecce Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua, tu formasti me et posuisti super me manum tuam. Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est et non potero ad eam“* Ps. 138, 5. 6). *„Domine, tu omnia nosti“* (Ioh. 12, 17).

10. *3) Emphatice declarat, etiam occultissima quaeque Deo esse perspecta. — „Scrutans corda et renes Deus“* (Ps. 7, 10). *„Proba me Deus et scito cor meum: interroga me et cognosce semitas meas. Et vide si via iniquitatis in me est; et deduc me in via aeterna“* (Ps. 138, 23. 24). *„Non cognoscit* (peccans, qui dicit: quis me videt?) *quoniam oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum et profundum abyssi et hominum corda intuentes in absconditas partes“* (Eccli 23, 28).

11. *4) Denique iteratis vicibus docet, Deum etiam minutissima quaeque distincte et singillatim cognoscere.* — Quo spectant imprimis v. g. haec et similia testimonia: *„Meae sunt omnes ferae silvarum, iumenta in montibus et boves. Cognovi omnia volatilia coeli“* (Ps. 49, 10). *„Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum. Arenam maris et pluviae guttas, et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem coeli et latitudinem terrae, et profundum abyssi quis dimensus est? Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit? Prior omnium creata est sapientia et intellectus prudentiae ab aevo. Fons sapientiae verbum Dei in excelsis, et ingressus illius mandata aeterna. Radix sapientiae cui revelata est et manifestata? et multiplicationem ingressus illius quis intellexit? Unus est altissimus, Creator omnipotens, et Rex potens et metuendus nimis, sedens super thronum illius, et dominans Deus. Ipse creavit illam in Spiritu sancto, et vidit et dinumeravit et mensus est“* (Eccli 1, 1—9). Huc pertinent etiam testimonia, quibus providentiam Dei minutissima quaeque attingere declaratur: *„Nonne duo passeres asse veneunt? et unus ex illis non*

cadet super terram sine Patre vestro. Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt" (Matth. 10, 29; cf. Luc. 12, 6). „*Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et Pater vester coelestis vestit illa . . . Considerate lilia agri, quomodo crescunt; non laborant neque nent . . . Si autem fenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit, quanto magis vos, modicae fidei?*" (Matth. 6, 26 ss.).

Notetur autem, his testimoniis omniscientiam eam proponi, quae non solum in communi et confuse, sed distincte et singillatim secundum rationes specificas quoque et individuales, substantiales et accidentales omnia quaecunque attingat et penetret.

12. ***2. Ex traditione.*** — *Primo* Suffragium traditionis hac in re luculentissimum est. Patrum testimonia plurima collecta sunt tum a *Ruiz* (de scientia Dei disp. 9. s. 3.) tum a *Petavio* (l. 4. cc. 3. 4.), quorum prior animadvertit, testimonia huc spectantia exstare innumera (l. c. n. 9). *Praeterea* theologi omnes uno ore semper hanc veritatem professi sunt exceptis solum iis, qui supra (n. 1.) relati sunt. Horum autem, cum iam generatim minor sit auctoritas, hac in re nulla est, quia solitarii contra communem doctrinam pugnant. *Denique* omnium quovis tempore fidelium christianorum aperta semper fides fuit, Deum omnia prorsus nosse praeterita praesentia futura. Quare in re manifesta superfluum est, specialia testimonia congerere, praesertim quia inferius plura adducenda erunt, quae huc quoque spectant.

13. *Opponi solet primo S. Hieronymus,* utpote qui negare videtur, scientiam Dei ad minutissima quaeque et vilissima se extendere: „Absurdum est, inquit, ad hoc Dei deducere maiestatem ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur; quae cimicum et culicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent et qui de minoribus maiorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipsi iniuriosi simus, eandem rationabilium, quam irrationabilium providentiam esse dicentes"

(In Habac. 1, 14). — *R. primo* veritas omniscientiae divinae tam evidenter tum in Scriptura tum in Traditione continetur, ut sine ulla haesitatione *S. Hieronymus* errasse dicendus sit, si forte reipsa verbis relatis scientiam Dei restringere voluit Quaestio igitur vel difficultas ex illis verbis nulla est realis vel dogmatica, sed solum hermeneutica. Nimirum *secundo* incredibile videtur, *S. Hieronymum* in re tam gravi et tum fide tum ratione manifesta ita aperte errasse, atque ideo eius verba in sensum orthodoxum explicanda sunt, si quidem id sine violenta contorsione fieri potest. Iamvero ita esse videtur. Etenim ex mente Hieronymi distinguendum est inter cognitionem Dei speculativam et scientiam practicam providentiae divinae; atque haec iterum (sc. providentia) alia et alia est, prout creaturas rationales vel irrationales respicit; circa illas speciali modo atque paterno amore et sollicitudine versatur; creaturas autem irrationales non propter ipsas vult nec amore benevolo complectitur, verum solum propter creaturas rationales ut finem proximum creat atque administrat. Quare si relate ad providentiam divinam creaturas rationales et irrationales cum invicem comparemus, sensu comparativo vel relativo non falso dici potest, providentiam Dei i. e. specialem et paternam circa illas quidem, non autem circa has versari. Atqui hoc sensu relativo *S. Hieronymus* intelligendus esse videtur imitatus Apostolum, qui eadem loquendi ratione dicit: „Numquid de bobus cura est Deo"? (1. Cor. 9, 9.) Aliis enim locis idem Hieronymus perspicue communem fidem profitetur, scientiam atque providentiam Dei ad omnia prorsus etiam irrationalia se extendere, ut v. g.: „Deus dixit (prophetae) universae carnis, ut et rationalia et bruta animantia ipse fecisse credatur: sunt enim, qui providentiam creatoris usque ad rationalia confitentur, bruta autem fortuitis casibus asserunt perire vel vivere. Propheticusque sermo declarat, nihil esse, quod fugiat providentiam et scientiam Dei, quia alia propter se, alia in usum hominum sunt creata" (In Ierem. 32, 26). Et alibi iterum declarat: „Si parva animalia et vilia absque Deo auctore non decidunt et in omnibus est providentia, et quae in his peritura sunt, sine Dei voluntate non pereunt,

vos qui aeterni estis, non timere debetis, quod vivatis absque Dei providentia" (In Matth. 10, 29).

Opponitur secundo Augustinus quoque, quippe cuius haec verba communi fidei contradicere videri possint: „Non enim extra se quidquam intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat: nam haec opinari sacrilegum est" (Qq. 82. q. 46. n. 2). — *R.* Absurde haec *S. Augustini* verba opponi ex ipsis his verbis spectato praesertim contextu evidens est; etenim S. Doctor de causa exemplari agit, cui mundum conformavit, atque hanc non aliam, quam ipsam divinam essentiam esse declarat; quare verba opposita ad praesentem rem non spectant. Alibi autem Augustinus saepe communem doctrinam profitetur: ut v. g.: „Universas creaturas suas et spirituales et corporales non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit: non enim nescivit, quae fuerat creaturus" (De Trinit. l. 15. c. 13. 14). **14.**

3. Ex ratione. — Huius quoque partis philosophica demonstratio in promptu est atque duplici praesertim modo instituitur: **15.**

1) Ex eo, quod Deus est ipsa intellectio vel sapientia. — Etenim sicut qui est ipsum esse omnem perfectionem essendi complectitur, ita qui est ipsa intellectio, omnem intelligendi perfectionem actu possideat necesse est. Atqui ad intelligendi perfectionem pertinet actu cognoscere quidquid verum vel cognoscibile et quantum cognoscibile est. Et sane nisi Deus, quaecunque vera sunt, perfecte intelligeret, simul esset ipsa intellectio et simul circa quaedam vera de ipso praedicanda esset ignorantia, quae est aperta contradictio. Ergo Deus, quaecunque vera sunt, actu cognoscit perfectissime, distinctissime etiam secundum specificas et individuas proprietates, sive omnia cognoscit comprehensive i. e. quantum cognosci possunt.

2) Ex eo, quod Deus est prima causa efficiens, exemplaris, finalis omnium. — Quod argumentum omniscientiam Dei egregie demonstrat simul et declarat, quia intimam eius rationem pandit. **16.**

Itaque *primo considerando Deum tamquam primam causam efficientem S. Thomas* hanc argumenti expositionem facit: „Necesse est, Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim, quod seipsum perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est, quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva entium, ut ex supradictis patet, necesse est, quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur, quod ipsum esse causae agentis primae scilicet Dei est eius intelligere. Unde quicunque effectus praeexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso eius intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est" (S. th. 1 p. q. 14. a. 5).

17. *Secundo considerando Deum magis tamquam causam exemplarem omnium* argumentum sic instituitur: Cum Deus sit primus fons omnium rerum a se diversarum, omnes earum perfectiones vel formaliter vel eminenter in se praecontinet ideoque res a Deo diversae nec sunt nec esse possunt, nisi quatenus diverso modo imitantur vel participant essentiam divinam; vel res a Deo diversae in essentia divina tamquam causa exemplari radicantur. Iamvero Deus essentiam suam secundum totam eius eminentiam et perfectionem non comprehenderet, nisi eam cognoscat non solum ut in se, sed etiam prout ad extra diversis modis imitabilis vel participabilis est. Ergo Deus, quia ut supra demonstratum est, semetipsum perfecte comprehendit, omnes etiam suas imitationes vel participationes ad extra sive omnia vera a se diversa perfectissime intelligit vel comprehendit.

18. *Tertio ex causa finali quoque rerum naturalium* argumentum cum *S. Thoma* evolvi potest: „Omne enim, quod naturaliter in alterum tendit, oportet, quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem: alias casu in illud tenderet.

In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquaeque res in finem suum tendit. Unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit. Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa simul cognoscatur cum fine, ad quem ordinanda est. Unde oportet, quod in intellectu divino, a quo rerum naturae origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio. Et hanc probationem innuit Ps. 93 cum dixit: Qui finxit oculum, non considerat? ut Rabbi Moyses dicit: quod idem est, ac si diceretur: Qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est eius actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam?" (de verit. q. 2. a. 3).

19. *Notandum autem hic est atque sedulo considerandum* secundo quoque argumento tripartito manifeste patere, Deum res a se diversas non solum secundum rationem communem entis, sed etiam secundum specificas et individuas, substantiales et accidentales proprietates omnes distinctissime cognoscere. Etenim *primo* Deus causalitate sua efficiente omnes res a se diversas et omnem earum rationem entis sive generícam sive specificam sive individuam sive substantialem sive accidentalem attingit: ergo cum Deus non coece sed intellectu praelucente ad extra operetur, omnes illas rationes cognoscat oportet. *Secundo* causalitas Dei exemplaris quoque ad omnia, quae rei cuicunque insunt, se extendit: ratione sigitur non solum communes, sed etiam individuas, non solum substantiales sed etiam accidentales respicit; etenim haec omnia in supereminenti essentiae divinae perfectione sive formaliter sive eminenter praeexistunt: ergo iterum haec omnia intuitus divinae cognitionis attingit. *Tertio* item res a Deo diversae in finem sapientissime ordinatae sunt secundum singulares, individuas, concretas rationes, quae in iisdem cernuntur: ergo cum a Deo res in finem ordinatae sint, illa omnia obiectum divinae cognitionis sunt. *Quarto* denique addi potest ratio, quam *S. Thomas* depromit ex perfectione divinae intellectionis: „Intelligere aliquid in communi et non in speciali, est im-

perfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum deducitur, primum pertingit ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem sicut de imperfecto ad perfectum procedens. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse; quod est contra ea, quae superius ostensa sunt" (S. th. 1. p. q. 14. a. 6).

Corollarium.

20. ***Deus tum negationes et privationes vel mala tum impossibilia et chimaeras cognoscit, neque tamen entia rationis fingit.*** — Ratio expresse statuendi hanc propositionem, in eo posita est, quod nos quidem obiecta notata cognoscendo entia rationis fingimus ad entium instar ea apprehendentes, quae entitatem nullam habent; entia autem rationis fingere imperfectionem implicare videtur; quare quaeritur, an et quo pacto Deus eadem obiecta cognoscat. Itaque:

1) Deus tum negationes et privationes vel mala tum impossibilia et chimaeras cognoscit. — Non unum huius assertionis argumentum est, si tum Scriptura tum naturalis ratio consideratur; et quidem:

21. a) Id facile ex Scriptura colligitur, quod mala attinet. Etenim *primo* malorum poenae ipse Deus est auctor secundum illud: „*Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit*"? (Amos, 3, 6.) Quidquid autem Deus facit, ab ipso cognoscatur necesse est. Ergo. Quod *deinde* autem mala culpae attinet, Deus eorum quidem sane non est auctor; verumtamen ea permittit, punit, remittit; quare iterum, cum Deus non coece agat, ea cognoscat opus est; unde Scriptura diserte testatur: „*Ipse enim novit hominum vanitatem et videns iniquitatem nonne considerat?*" (Ioh. 11, 11). Et alibi dicitur: „*Malum coram te feci*" (Ps. 9, 50). „*Delicta mea a te non sunt abscondita*" (Ps. 68, 6). — Si vero quandoque

in Scriptura dicitur, Deum mala non videre, ut v. g.: „*Mundi sunt oculi tui, ne videant malum*“ (Hab. 1, 11): id intelligi debet non de simplici scientia, sed de scientia approbationis; scilicet Deus mala culpae non videt approbando ea.

b) Idem consequitur ex eo, quod Deus perfecte bonum cognoscit. Etenim „quicunque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia, quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona quibus accidere potest ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala“ (S. th. 1. p. q. 14. a. 10). Ergo.

c) Item ex eo probatur, quod illa obiecta habent ali- **22.** quam cognoscibilitatem et a nobis cognoscuntur. Apposite iterum *S. Thomas:* „Verum est bonum intellectus; ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus, quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum; sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed cum divinus intellectus sit perfectus bonitate (c. 28.), non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur illi malorum cognitio“ (c. g. l. 1. c. 71. n. 4). Et iterum: „In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur, secundum id, quod per se scientiae est, id est, secundum iudicium quod habetur de malis; sed per accidens, secundum quod per considerationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est. . . . . Nihil igitur prohibet, quin Deus mala cognoscat“ (ib. n. 8).

2. *Modus cognoscendi obiecta supradicta alius prorsus* **23.** *est in intellectu divino, quam in intellectu humano.* — Assertio haec manifeste consequitur ex iis, quae supra de perfectione divinae intellectionis dicta sunt et brevi solum explicatione indiget. Itaque:

a) Deus entia rationis non fingit. Etenim concipere ens rationis fictionem importat vel repraesentationem non entium ad instar entium dicit. Iamvero divina intellectio nihil fingit,

sed omnia cognoscit prout sunt. Ergo. Nihilominus Deus cognoscit entia rationis, prout obiective in nostro intellectu sunt, vel eorum per nostrum intellectum fictionem; quia ad comprehensivam rerum creatarum cognitionem spectat, ut quaecunque in iis sunt vel esse possunt, perfecte attingantur. Apposite *S. Thomas:* „Deus scit omnia, quaecunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea, quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt; ea vero, quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi vel imaginandi, vel quocunque modo significandi. Quaecunque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam, quaecunque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest, quod habet etiam non entium scientiam" (S. th. 1. p. q. 14. a. 9).

24. b) Quod vero modum attinet, quo Deus illa obiecta cognoscat, is etiam facile intelligi potest. Etenim *primo* impossibilia et chimaeras cognoscit intelligendo rationes obiectivas essendi diversas et oppositas et iudicando easdem in eodem obiecto esse non posse. *Deinde* negationes et limitationes cognoscit per realitates oppositas; scilicet videndo v. g. perfectionem hominis sane simul videt et iudicat, eam ad perfectionem angelicam non attingere. Ad rem *S. Thomas:* „Intellectus divinus id, quod est proprium unicuique, in essentia sua comprehendere potest intelligendo, in quo eius essentiam imitetur, et intelligendo, in quo a sua perfectione deficiat unumquodque. Utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis" (c. g. l. 1. c. 54). *Denique* malum Deus cognoscit, intelligendo oppositam bonitatem: cum enim malum consistat in privatione bonitatis debitae, Deus cognoscendo subiectum eiusque capacitatem et exigentiam eo ipso privationem bonitatis vel malum necessario cognoscit. Apposite iterum *S. Thomas*: „Bonum est quasi ratio cognitionis mali, cum

malum nihil sit aliud, quam privatio boni; unde cognoscuntur mala per bona, sicut res per suas diffinitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiam ad imperfectionem divinae cognitionis cedit, si mala per privationem bonorum cognoscit; quia malum non dicitur esse, nisi in quantum est privatio boni; unde secundum hunc solum modum, est cognoscibile, nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate" (c. g. l. 1. c. 71).

Scholion.

Obiectiones reliquae solvuntur. — Quae contra 25.
statutam doctrinam difficultates obiici possunt, in expositione et demonstratione thesis pleraeque praeclusae sunt; restat solum, ut una vel altera maioris perspicuitatis gratia expresse dissolvatur:

1) Imprimis obiectio petitur ex ipsa formali scientiae ratione, qua scilicet assimilatio scientis ad scitum esse dicitur atque tam contra cognitionem Dei de seipso, quam contra eam, quam de creaturis habet, dirigitur. Utramque refert et solvit S. Thomas: „*Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed nihil est simile sibi ipsi. . . . Ergo Deus non cognoscit seipsum*" (de ver. q. 2. a. 2. arg. 3). „*Scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem vel nullam de creaturis habet*" (ib. a. 3. arg. 9). — *R.* Divina cognitio reipsa non est assimilatio cum suo obiecto quocunque, quia assimilatio infert transitum ex potentia in actum distinctum et quia insuper distinctionem realem inter cognitionem eiusque obiectum dicere videtur. Sed haec duplex imperfectio ad formalem rationem cognitionis non pertinet, sed creaturarum solum cognitioni propter earum imperfectionem propria est. Ad rem *S. Thomas:* „Quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc contingit intellectui, qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae

est similitudo rei intellectae et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligere" (S. th. 1 p. q. 14. a. 2. ad 2.). Itaque cognitio ex formali sua ratione nihil dicit, nisi intentionalem obiecti repraesentationem, vel intentionalem inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum similitudinem; haec autem perfectissime in divina cognitione invenitur tum in ea, qua seipsum, tum in ea, qua alia a se cognoscit. Et quidem invenitur in priore, quia ibi ad identitatem usque ascendit; invenitur in altera quoque, quia divina cognitio est identica cum essentia divina, haec autem omnia a se diversa eminenter in se continet omniumque causa exemplaris est. His notatis *S. Thomae* responsio ad utramque difficultatem propositam intelligitur. Scilicet ad priorem, quae contra cognitionem, qam Deus habet de seipso, dirigitur, sic respondet: „Similitudo, quae est relatio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei, quae est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis" (l. c. ad 3). Ad alteram vero contra cognitionem aliorum a Deo propositam dicit: „Similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in ipsa natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; imo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis, quae est in intellectu ad lapidem, quam illius quae est in sensu, cum sit a materia magis remota, et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen maxima similitudo, secundum quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit" (l. c. ad 9).

26. 2) *Sicut omnis actus, ita cognitio quoque ab obiecto suo specificatur; ergo quanto nobilius est obiectum, tanto*

nobilior intellectio quoque est. Atqui intellectio divina cum ipsa substantia divina identica est. Ergo Deus a rebus finitis non specificatur proindeque alia a se non intelligit (cf. S. th. 1 p. q. 14. a. 5. a. 3). — *R.* Cognitio quaevis a solo obiecto primario et formali non vero ab obiectis secundariis specificatur. Iamvero obiectum primarium et formale divinae intellectionis est solum essentia divina; alia a Deo autem obiectum secundarium divinae intellectionis sunt; quod quidem in sequenti thesi luculentius exponetur. Ergo Deus alia a se intelligit quidem, neque tamen ab ipsis specificatur. Apposite iterum *S. Thomas*: „Ipsum intelligere non specificatur per id, quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, in quantum forma intelligibilis (i. e. species intellectualis) est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam, quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu. Et haec est species principalis intellectus, quae in Deo nihil est aliud, quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet, quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus specificetur per aliud, quam per essentiam suam" (S. th. 1 p. q. 14. a. 5. ad 3).

27. *3) Ut supra dictum est, Deus alia a se ideo cognoscit, quia ut causa universalis omnium, cuncta in se eminenter continet; atqui per causam universalem effectus cognosci solum possunt secundum rationes universales, non autem proprias; ergo Deus alia a se solum secundum rationes communes, non autem secundum rationes proprias cognoscere videtur.* — *R.* Deus est causa universalis, quatenus sua causalitate omne ens omnemque eius rationem positivam attingit; absurde enim Deus conciperetur solum rationes communes rerum efficere; ergo non solum rationes rerum communes, sed proprias quoque cognoscit. Quod quidem valet et intelligitur tum si Deus ut causa efficiens, tum si ut causa exemplaris consideratur. Ad primam considerationem haec *S. Thomae* expositio refer-

tur: „Per cognitionem causae cognoscitur effectus secundum hoc quod effectus ex ea consequitur; unde si sit aliqua causa universalis, cuius actio ad aliquem effectum non determinatur nisi mediante aliqua causa particulari; per cognitionem illius causae communis, non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem huius plantae mediante vi seminativa, quae est in terra vel in semine; unde si sol cognosceret seipsum, non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam eius. Et ideo ad hoc quod habeatur propria et perfecta cognitio de aliquo effectu, oportet, quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum propriarum et communium . . . . Unde cum ipse (Deus) sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes; quia nihil est in re, per quod determinetur eius natura communis, cuius Deus non sit causa; et ideo, per quam rationem potest cognoscere communem rerum naturam, per eandem ponetur cognoscere propriam naturam uniuscuiusque, et proprias causas“ (De verit. q. 2. a. 4).

28. Ad alteram vero considerationem, sc. causae exemplaris, haec *S. Thomae* declaratio spectat: „Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quae est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscuiusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria et communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicuius rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte eum imitans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum nulla est aliquid, quod non deducatur a similitudine divinae essentiae; et ideo illud,

quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia, quod imitetur: et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio: et eadem ratione est propria alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, in quantum est res ipsa una, quam omnia imitantur; sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur: et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, in quantum est propria ratio uniuscuiusque" (ib. ad 2).

4) *Quia, ut supra dictum est, intelligibile in actu est in-* **29.** *telligens in actu, ideo intellectum perficit intelligentem; si igitur Deus alia a se intelligat, haec alia intellecta Deum perficiunt; atqui Deus seipso perfectus est neque perfici ab alio potest; ergo Deus alia a se non intelligit. Et confirmatur, quia nobilitas operationis proportionatur nobilitati obiectorum; atqui obiecta a Deo diversa eodem viliora et imperfectiora sunt; ergo si Deus alia a se intelligeret, id in imperfectionem et vilitatem operationis ipsius vergeret* (cf. *S. Thomam*, 1. p. q. 14. a. 5. a. 2.; 1. d. 35. a. 2. a. 2). — *R.* cum *S. Thoma:* „Intellectum est perfectio intelligentis non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu ut forma et perfectio eius. Lapis enim non est in anima, sed species eius . . . Ea vero, quae sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est in corp. act.; unde non sequitur, quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei" (L. c. ad 2). Ad confirmationem item *S. Thomas* optime notat: „Tripliciter intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia: uno modo, si informaretur similitudine illius vilis; secundo si simul cum illo vili non posset intelligere nobile: tertio si alia operatione intelligeret et vilius et nobilius. Sed haec omnia remota sunt ab ipso; unde sua operatio est perfectissima, quae una et eadem existens talis est, quod per eam ipse se ipsum cognoscit et omnia alia" (L. c. ad 2).

Thesis 23. **Sola essentia divina obiectum primarium vel formale scientiae divinae est; quare Deus alia a se in essentia sua tamquam in medio cognito, non autem in ipsismet immediate intelligit.**

Declaratio.

1. In praesenti thesi articulus primus sive tractatio de perfectione scientiae divinae in genere absolvitur. Ut vero status quaestionis accurate intelligatur, imprimis termini in enuntiatione thesis adhibiti rite explicandi sunt; itaque:

1. Obiectum primarium vel formale et obiectum secundarium vel materiale. — Cum in aliis et aliis quaestionibus atque ab aliis et aliis auctoribus terminus *obiectum formale* alio et alio sensu accipiatur, in praesenti tamen ea certa atque determinata significatione sumitur, qua dicit *obiectum, quod primo et per se cognoscitur et ratione cuius cogniti cetera cognoscuntur;* quare obiectum formale cognitionem eiusque perfectionem determinat atque specificat; quaevis enim cognitio ex formali sua ratione obiecto, quod primo et per se attingit, speciali modo proportionata et accommodata vel similis est. Ab obiecto formali contradistinguitur *obiectum materiale* atque illud esse intelligitur, quod non primo nec per se, sed ratione alterius cogniti cognoscitur. Eaden. fere ratione specietenus solum diversa divisio obiecti cognitionis in *obiectum primarium et secundarium* intelligenda est; scilicet idem est obiectum primarium ac formale, atque idem quoque obiectum materiale ac secundarium esse intelligitur; solum eo prior atque posterior terminologia differunt, quod haec secus quam illa simul consignificare videtur, obiectum alterum prae altero etiam in se spectatum dignitate eminere.

Iam si de obiecto formali scientiae divinae quaeritur, communis theologorum doctrina est, solam essentiam divinam (i. e. physicam, non solum metaphysicam) sive ipsum Deum esse obiectum formale scientiae divinae, cetera vero omnia eiusdem scientiae obiectum materiale constituere. Solus

Durandus aestimasse videtur, obiectum formale scientiae divinae esse ens ut sic, sive ens prout analogice Deo et creaturis commune est. Porro in prima parte thesis communis doctrina tamquam vera et certa demonstratur.

Verumtamen sedulo considerandum est, aliter et aliter 2.
in Deo et in creaturis obiectum formale cognitionem determinare et specificare. Etenim in creata cognitione obiectum formale vel per seipsum vel per speciem sui vicariam intellectum informat atque perficit; in divina autem cognitione obiectum formale, sc. essentia divina neque per seipsum neque per speciem sui vicariam intellectum divinum informat, sed potius cum substantia eiusdem identicum est. Praeterea obiectum formale cognitionem creatam determinat atque specificat, quatenus sive per seipsum sive per speciem simul cum intellectu eiusdem cognitionis comprincipium est; obiectum autem formale cognitionis divinae hanc determinare atque specificare concipitur, quatenus re cum eadem identica, ratione vero ab ea distincta, propter infinitam suam perfectionem rationem obiectivam exhibet, propter quam Deus actu sit intelligens. Denique distinctio obiecti formalis et materialis in creaturis successionem vel multiplicitatem cognitionum infert, cum prius obiectum formale, postea obiectum materiale cognoscantur; in Deo autem successio et multiplicitas cognitionum non habetur, sed intellectus divinus una et indivisibili cognitione tum ipsam essentiam divinam tum alia ab eo attingit ita tamen, ut cognitio obiecti formalis obiectiva ratio sit, propter quam obiecta secundaria attingantur.

2. Medium cognitionis. — Triplex cognitionis me- 3.
dium in cognitione creata distingui solet. Primum est *medium sub quo* eoque res idoneae redduntur, quae a facultate cognoscitiva attingantur; qua ratione lumine solis corpora illustrantur. Alterum est *medium quo* atque specie impressa continetur, quae ab obiecto excitata loco eiusdem potentiam determinat atque actuat simulque cum ea cognitionis principium est secundum adagium: A cognoscente et cognito paritur notitia. Tertium *medium in quo* dicitur atque res est, quae ut cognita in cognitionem alterius rei ducit, qua

ratione in speculo hominem videmus, ex fumo ignem, ex latratu canem, ex creaturis Deum cognoscimus.

4. Iamvero si haec mediorum cognitio ad Deum transferatur, primo *medium sub quo* in divina cognitione aut nullum esse dicendum est, aut vero melius ut tale medium haberi debet ipsa essentia divina, utpote a qua tamquam communi principio vel fundamento omnia suam entitatem atque suam intelligibilitatem habent. Deinde *medium quo* sive species in cognitione, quam Deus de seipso habet, nulla est; quia in hac obiectum ipsum cum intellectu coniunctum est. In cognitione vero divina aliarum rerum nulla sane spècies proprie dicta est, quia talis foret accidens et principium cognitionis divina; in Deo autem accidens non est, neque divina cognitio principium praesertim a se distinctum habere potest. In eadem vero cognitione essentia divina ad instar speciei est, quia cum sit exemplar et similitudo omnium a Deo distinctorum, pro iisdem intellectum divinum determinat vel ei ratio est, ut omnia alia a se cognoscat.

Denique etiam tamquam *medium in quo* tum unicum tum necessarium cum communi theologorum sententia assignanda iterum est ipsa divina essentia; quae assertio, cum ex una parte gravis sit momenti, ex altèra autem parte ab aliquibus theologis impugnetur asserentibus Deum alia a se vel unice vel etiam in ipsismet cognoscere, speciali cura exponenda et demonstranda est. Prius autem, ut status quaestionis clare perspiciatur, declarandum est, quid sit res in ipsismet cognoscere.

5. ***3. Cognitio rerum in ipsismet.*** — Terminus *res in ipsismet cognoscere* ambiguus est atque vario sensu adhiberi potest et reipsa adhibetur. Etenim *primo* dicit res cognoscere non tantum secundum esse illud exemplatum vel eminentiale, quod in divina essentia habent, sed secundum illud esse specificum et individuale, quod extra Deum in semetipsis habent. Iamvero ex superioribus patet, Deum alia a se hac ratione in ipsismet cognoscere. *Secundo* Deum alia se in ipsismet cognoscere significare etiam potest, Deum

res a se distinctas intelligere propriis speciebus ab invicem distinctis et per determinationem ab ipsis rebus acceptis. Evidens autem est, Deum hac ratione alia a se in ipsismet non cognoscere; neque ab ullo theologo talis modus cognoscendi Deo tribuitur. *Tertio* idem terminus vel modus loquendi significat, Deum alia a se cognoscere non quidem propriis speciebus neque determinatione ab ipsis rebus acceptis, sed aeque directe et imediate ac ipsam essentiam divinam, ita ut in ratione obiectorum essentia divina et res a Deo diversae nullum habeant nexum. *Denique* commemorandus est *quartus modus* quo Deus alia a se, sc. futura libera, in ipsismet cognoscere dicitur; sed hic modus, cum ad praesentem quaestionem non pertineat, inferius explicabitur. In praesenti vero de tertio modo agitur. Etenim theologi nonnulli docuerunt, Deum alia a se non in essentia sua tamquam in medio cognito, sed in ipsismet tertio illo modo cognoscere; ita plures Nominales, ut Ochamus (in sent. l. 1. d. 35. q. 3.), Gabriel Biel (in sent. l. 1. d. 35. a. 1. concl. 2.) aliique; necnon Vasquez (in 1. p. disp. 60.), et Becanus (in 1. p. tr. 1. c. 10. q. 4.) et quidam recentiores. Alii iterum statuerunt, Deum alia a se tum in essentia sua tum in ipsismet cognoscere, ut Arriaga (d. 19. s. 4); et Raynaudus (Theol. nat. d. 8. q. 1. a. 1. n. 12.). Communis vero theologorum sententia est, Deum alia a se solum mediate in essentia sua tamquam in medio cognito cognoscere; ita docent *S. Thomas* innumeris fere locis, *Al. Halensis* (S. th. 1. p. q. 23. m. 2. a. 1.); *Molina* (in 1. p. q. 14. a. 5.), *Suarez* (De Deo l. 3. c. 2. n. 14. ss.), *Lessius* (de perfect. div. l. 6. c. 1.), *Didacus Ruiz* (de scient. Dei d. 10. 24. etc.), *Petavius* (De Deo l. 4. c. 2. n. 4 ss.). Porro haec doctrina ut vera retinenda est atque in praesenti thesi ita statuitur et defenditur, ut in 2. parte positive demonstretur, Deum alia a se in essentia sua tamquam in medio cognito intelligere, in 3. vero parte cognitio eorundem in ipsismet reiiciatur. Videri quidem posset, tres partes thesis materialiter ab invicem vix differre; attamen formaliter differunt, ut iam inde patet, quod theologi primam partem concedentes

alteram negarunt, et alii tum primam tum secundam defendentes tertiam tamen infitiati sunt; quare methodice quoque tres partes distinguere placet.

Demonstratio.

I. p. Sola essentia divina obiectum formale scientiae divinae est.

6. ***1. Probatur ex eo, quod obiectum formale cognitionem specificat.*** — Ex ipsa ratione interna cognitionis necnon obiecti formalis eiusdem evidens est, scientiam quamvis ex obiecto formali propriam sibi perfectionem atque speciem habere; cum enim cognitio sit intentionalis expressio vel similitudo obiecti cogniti, obiecto formali, utpote quod primo et per se cognoscitur, speciali modo veluti mensurae suae conformatur atque adaequatur. Atqui divina scientia, cum sit infinita, soli intelligibili infinito commensuratur; quare etiam sola essentia divina specificatur. Ergo sola essentia divina obiectum formale divinae scientiae est.

7. ***2. Ex eo, quod obiectum formale cognitionem determinat, ut sit.*** — Nam obiectum formale vel per seipsum vel per speciem sui vicariam intellectum informat et actuat atque actualem cognitionem determinat ut sit; etenim sub hoc quoque respectu ad obiectum formale principium refertur: *A cognoscente et cognito notitia paritur.* Ergo si aliquid a Deo diversum ad obiectum formale divinae scientiae pertineret, haec ab aliquo sibi extraneo ad existentiam determinaretur. Atqui divina scientia vel intellectio omnem talem determinationem prorsus excludit, utpote quae est purus actus intelligendi proindeque ipsum esse a se vel subsistens. Ergo nihil a Deo diversum ad obiectum formale divinae scientiae pertinere potest. Cum vero nihilominus de obiecto formali scientiae divinae, ut supra dictum est, per analogiam recte sermo esse possit, dicendum est, essentiam divinam solam esse obiectum formale intellectionis divinae; si enim ratione inter essentiam Dei eiusque intellectionem distinguamus, continuo illa huius ratio esse recte concipitur

non quidem per efficientiam, quia nulla realis distinctio inter utramque intercedit, sed formaliter per realem et essentialem identitatem; ergo in scientia Dei sola essentia divina rationem obiecti formalis habet.

8. ***3. Ex principio, quod intelligens in actu est intelligibile in actu.*** — Etenim hoc principium proprie valet solum de obiecto formali, quod primo et per se, non vero secundario et per accidens cum intelligente vel intellectu coniungitur. Atqui in Deo intelligens in actu sive actualis intellectio est ipsamet substantia vel essentia divina. Ergo etiam obiectum formale, quod primo et per se intelligitur, nihil aliud nisi divina essentia est. Et revera cum intelligens in actu sit intelligibile in actu, intelligens vel intellectus ab obiecto formali eatenus solum diversus est, quatenus utrumque solum in potentia, non autem quatenus in actu est. Atqui Deus sub utraque ratione tum obiecti vel intelligibilitatis tum intellectionis actus purissimus est. Ergo obiectum formale divinae intellectionis cum intellectu divino ideoque cum substantia divina identicum est.

9. ***4. Ex proportione quae inter intellectionem et obiectum eius formale intercedat necesse est.*** — Divina scilicet intellectio, cum sit actus purus et infinitus, in simplicissima unitate omnia comprehendit, in quibus ratio intellectionis invenitur; quare perfectione sua infinitis intellectionibus distinctis aequivalet easque excedit. Atqui perfectioni intellectionis perfectio obiecti formalis proportionetur necesse est. Ergo obiectum formale in simplicissima unitate omnem possibilem perfectionem complectitur atque perfectione sua infinitis perfectionibus distinctis aequivalet. Iamvero talem perfectionem sola essentia divina habet. Ergo sola essentia divina divinae intellectionis obiectum formale est.

10. *Confirmatur et illustratur inductione vel analogia.* Etenim intellectus humanus intelligibile in sensibili vel essentias rerum materialium tamquam obiectum formale habet, quia idem ipsi, utpote qui in materiam quasi infusus est, singulari modo proportionatur. Similiter intellectus angelici obiectum formale consistit in intelligibili puro finito, utpote quod eidem

singulariter proportionatur. Ergo obiectum formale intellectus divini nihil aliud esse potest nisi intelligibile purissimum, quod est ipse Deus. Ergo sola essentia divina obiectum formale scientiae divinae est; cetera autem vera omnia obiectum materiale sive secundarium eiusdem scientiae constituunt.

2. p. Deus alia a se in sua essentia tamquam in medio cognito cognoscit.

11. ***1. Probatur ex eo, quod Deus est causa universalis efficiens finalis exemplaris omnium.*** — Ut supra ostensum est, Deus perfecte semetipsum comprehendit; ergo etiam semetipsum ut est causa omnium, vel causalitatem suam perfecte cognoscit. Atqui Deus ut causa vel eius causalitas perfecte non cognoscitur, nisi simul omnia cognoscantur, ad quae eadem causalitas se extendit. Ergo Deus cognoscendo se ut causam vel causalitatem suam cognoscit omnia alia a se; nam causalitas divina ad omnia se extendit, quae extra Deum sunt et esse possunt. Iamvero Deum cognoscere alia a se cognoscendo se ut causam vel causalitatem suam, sane dicit Deum alia a se omnia in essentia sua tamquam in medio cognito cognoscere. Ergo Deus omnia in essentia sua tamquam in medio obiectivo cognoscit.

12. *Et confirmatur argumentum, quia* Deo perfectissima cognitio tribuenda est, utpote qui intellectio subsistens est. Perfectissima autem cognitio ea est, quae per altissimas cogniti causas habetur et sapientia vocatur. Ergo Deus, cum ipse altissima omnium causa sit, in se tamquam in causa universali et altissima omnium proindeque tamquam in medio cognito omnia alia a se cognoscit. Reipsa vero hanc cognitionem perfectissimam esse, evidens est, quia cognitio quaevis eo magis eminet, quo medium eiusdem nobilius est atque perfectius cognoscitur. Cum igitur essentia divina nobilissimum medium sit atque perfectissime a Deo cognoscatur, merito de hac divinae scientiae proprietate notat Augustinus: In comparatione lucis illius, quae in Verbo Dei conspicitur,

omnis cognitio, qua creaturarum quamlibet in seipsa novimus, non immerito nox dici potest" (De gen. ad lit. l. 4. c. 23.

13. ***2. Ex auctoritate SS. Patrum atque theologorum.*** — Et *primo quidem, quod attinet SS. Patres*, eorum hac in re sententia omnino eadem esse videtur ac *Ps. Dionysii*, cuius luculentum et egregium exstat testimonium: „Divina, inquit, mens omnia continet antecedente omnibus cognitione, ratione illa, qua causa est omnium, scientiam in se omnium anticipans, priusquam angeli fierent cognoscens angelos eosque creans, ceteraque omnia ab intus et ab ipso. ut ita dicam, principio noscens et in rerum naturam proferens, idque arbitror Scripturam significare, cum ait: *Qui novit omnia priusquam fiant* (Dan. 13, 42). Non enim ex rebus ipsis res discens novit eas divina mens, sed ex seipsa et in seipsa. secundum quod est causa, omnium scientiam et cognitionem et substantiam praehabet et ante comprehendit; non singulis secundum cuiusque speciem intendens, sed secundum unicam causae complexionem cuncta sciens et continens . . . Seipsam igitur divina scientia noscens, sciet omnia; materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unite multa, ipso uno omnia et cognoscens et producens. Nam si secundum unam causam Deus omnibus esse impertit, secundum eandem unicam causam sciet omnia tamquam ex se existentia et in seipso ante praeexistentia; et non ex rebus rerum accipiet notionem, sed et ipsis singulis ipsarum aliisque aliarum notitiam largietur. Non habet itaque Deus peculiarem aliquam scientiam sui, aliam vero communem res omnes complectentem; ipsa enim omnium causa, seipsam cognoscens, nullo modo ea quae ab ipsa et quorum causa est ignorabit. Hac igitur Deus res cognoscens, non scientia rerum sed scientia sui ipsius eas novit" (De div. nom. c. 7. § 2). Similiter alii SS. Patres docent, ut *Ambrosius*: „Licet, inquit, Deus omnia coelestia et terrestria ac minima quaeque perspiciat, nihil tamen extra se intelligere, sed singula in se intueri dicitur" (De symb. c. 2). Et *Augustinus* perspicue declarat: „Novit omnia Deus in seipso, novit in Filio. Sed in seipso tamquam seipsum, in Filio

tamquam Verbum suum, quod est de his omnibus quae sunt in seipso. Omnia similiter novit et Filius; in se scilicet, tamquam ea, quae nata sunt de iis, quae Pater novit in seipso, in Patre autem tamquam ea, de quibus nata sunt ea, quae ipse Filius novit in seipso" (De Trinit. l. 15, c. 14).

14. *Consona est theologorum communis doctrina,* cum principes scholae necnon insigniores fere quique theologi huius partis assertionem expressis verbis statuant atque defendant. Iam *S. Anselmus* hanc doctrinam satis clare proponit cum docet, Deum suo Verbo dicere creaturam (Monol. c. 34). Imprimis *S. Thomas* saepius ex professo eandem pertractat atque probat (cf. S. th. 1. p. q. 14. a. 5; c. g. l. 1. cc. 48 et 49: de verit. q. 7. a. 4; in Dionys. de div. nom. c. 7. n. 2. lect. 3). Cum S. Thoma consentit *S. Bonaventura* (In 1. l. sent. d. 39. a. 2. q. 1). Atque hos principes secuti sunt deinceps plerique atque gravissimi scholae theologi non solum Thomistae rigidiores, sed ceteri quoque ut *Molina* (Concord. q. 14. a. 13, disp. 50; in 1. p. q. 5) *Gregorius de Val.* (in 1. p. d. 1. q. 14. p. 3), *Suarez* (De Deo l. 3. c. 2. n. 16 ss), *Petavius* (De Deo l. 4. c. 2), *Lessius* (de perf. div. l. 6. c. 1), *Ruiz* (de scient. div. d. 10. et 73), *Esparza* (curs. q. 15. a. 4. 5) etc. Saepe vero, quod animadvertere iuvat, eam doctrinam exprimunt dicentes essentiam divinam esse infinite repraesentativam vel quaecunque intelligibilia sunt repraesentare. Ita v. g. *Ruiz*: „Essentia divina non esset perfectissima et universalissima in genere intelligibilis primarii et in genere repraesentativi, si non possent per illam tamquam per obiectum formale cognosci quaecunque intelligibilia" (l. c. d. 73. s. 2. n. 8).

3. p. Deus alia a se non cognoscit immediate in ipsismet.

15. ***1. Probatur ex ratione obiecti formalis.*** — Quivis intellectus obiecta sua eatenus cognoscit, quatenus cum ipso intelligibiliter coniuncta sunt; atqui solum obiectum formale in ratione obiecti sive per se sive per speciem vi-

cariam cum intellectu immediate coniunctum est; obiecta autem materialia solum mediate per suam cum obiecto formali connexionem cum intellectu coiunguntur. Ergo a quovis intellectu solum obiectum formale directe et immediate, obiecta vero materialia solum per suam cum obiecto formali connexionem ideoque mediate et indirecte attinguntur. Iamvero, ut supra dictum est, quemadmodum obiectum formale nostri intellectus est intelligibile in sensibili, ita divini intellectus obiectum formale sola essentia divina est. Ergo sicuti intellectus noster directe et immediate solum essentias materiales, indirecte vero et mediate cetera atque imprimis Deum cognoscit, ita intellectus divinus directe et immediate solum essentiam divinam, cetera vero omnia solum indirecte et mediate sive in essentia sua intelligit.

Et confirmatur ex alia ratione obiecti formalis, qua scilicet cognitionem specificat. Etenim divina intellectio, sicut a sola essentia divina determinatur, ita ab eadem sola specificatur. Iamvero si divina intellectio immediate et directe attingat alia a Deo, ab iisdem specificaretur: etenim cognitio quaevis, quia vitalis sui obiecti expressio est, illi obiecto necessario speciali modo conformatur, quod ab ea non in alio sed secundum se exprimitur. Ergo iterum Deus alia a se non directe et immediate, sed indirecte solum et mediate cognoscit; secus enim dicendum esset praeter intellectionem substantialem et subsistentem in Deo alias esse multiplices intellectiones accidentales, quod absurdum est. **16.**

2. Ex comparatione intellectus divini ad voluntatem divinam. — Generatim communi sententia a philosophis et theologis proportionalitas quaedam vel similitudo inter habitudinem intellectus ad suum obiectum et habitudinem voluntatis ad suum admittitur. Quare recte Lessius: „Sicut essentia divina in ratione boni se habet ad voluntatem, ita in ratione veri seu intelligibilis se habet ad intellectum. Sed voluntas divina nihil vult, nisi ex vi amoris essentiae“ (De perf. div. l. 6. c. 1. n. 4). Ergo etiam intellectus divinus nihil intelligit nisi ex vi cognitionis essentiae divinae. *Et confirmatur*, quia sicuti amor divinus ea ratione **17.**

volendi, ita intellectio divina ea ratione cognoscendi statuta nobilior apparet. Etenim recte iterum idem Lessius: „Est etiam id multo praestantius et sublimius, nimirum ut essentia divina, non solum quatenus est vis intelligendi et rationem potentiae subit, sed etiam quatenus habet rationem obiecti, sit principium omnis cognitionis“ (ibid.).

18. ***3. Ex summa immanentia divinae intellectionis.*** — Etenim divina cognitio summam immanentiam habet atque simplicitatem: atqui perfecta simplicitas et immanentia non habetur nisi subiectum et actus et obiectum cognitionis sint unum idemque: quidquid igitur Deus diversum a se cognoscit, nonnisi quatenus in essentia sua tamquam obiecto formali, proprio vel primario continetur, cognoscere potest. Aliis verbis: Dualismus inter cognitionem creatam et obiectum eius, cuius ratio sufficiens assignanda est, non explicatur, nisi Deus per identitatem sit intellectio simul et obiectum eius; nulla autem vera ratione Deus dici potest per identitatem esse intellectio et obiectum, nisi in essentia sua tamquam medio cognito omnia a se diversa cognoscat. Ergo Deus alia a se non immediate in ipsismet cognoscit. Cf. thes. 8. n. 23. ss.; th. 21. n. 15. ss.

19. ***4. Ex doctrina de ordine supernaturali.*** — Argumenta praemissa non inepte confirmari possunt hac consideratione ordinis supernaturalis: „In hoc namque ordinatur homo ad participanda bona divina, ut scilicet iam non suo, sed divino modo sit et operetur. Iamvero haec elevatio ad vitam divinam, quod ad intellectum pertinet, in eo posita est, ut iam non creata, sed Deus sit illud, quod primo et per se cognoscit. Sicut igitur homo super naturam suam elevandus est, ut ab eo Deus primo et per se intelligatur; ita Deus infra suam naturam deprimeretur, si ab eo creata primo et per se cognoscerentur. Iamvero creata quidem mens praeter modum intelligendi sibi proprium sublimiorem accipere potest, transferente eam Deo in admirabile lumen suum; repugnat autem, in Deo praeter modum cognoscendi ipsi naturalem inferiorem ponere“ (Kleutgen, de ipse Deo n. 523). Cf. S. Thomas. c. g. l. 1. c. 48.

Scholion.

20. ***1. De scientiae mediae cum praesenti thesi concordia.*** — Cum doctrina in praesenti thesi proposita apparenter solum pugnat systema scientiae mediae, quippe qua futura libera in seipsis a Deo cognosci statuitur. Qua vero ratione altera cum altera doctrina componatur, commodius infra explicabitur. Ceterum Bannesianos demonstrantes hanc thesin immerito de everso fundamento scientiae mediae gloriari, iam inde solum patere potest, quod praecipui scientiae mediae patroni atque imprimis ipse Molina cum S. Thoma hanc thesin expresse statunt atque defendunt. Audiatur Molina: *Secunda conclusio*: Deus cognoscit alia a se, non in rebus ipsis, sed in seipso; hoc est intuitus divini intellectus non fertur aeque primo in suam essentiam ut in rem cognitam et in naturas, quas aliae res in seipsis habent. Sed primo fertur in suam essentiam, ut in obiectum primarium, in quo virtute continentur naturae aliarum rerum, et mediante essentia ita cognita, illo eodem intuitu cognoscit ac intuetur ulterius ut obiectum secundarium naturam cuiusque aliarum rerum propriam. Itaque cum dicimus Deum non cognoscere alia a se in ipsismet rebus, non negamus Deum cognoscere illud esse, quod res habet in seipsis, sed negamus cognoscere illud immediate atque ut obiectum primarium. Quod enim in alio obiecto prius cognito in quo elucet cognoscitur non dicitur cognosci in se, sed in illo alio, etiamsi intuitus quo in alio cognoscitur, pertingat ad proprium esse illius rei, quae in alio percipitur" (In 1 p. q. 14. a 5. et 6. disp. unica). Similiter ceteri Suarez etc. locis supra (n. 3) relatis.

2. Obiectiones quaedam solvuntur. — Doctrina huius thesis cum duplici doctrina prius statuta pugnare videri possit; unde duplex obiectio resultat:

21. *1) Deus perfectissimam ideoque propriam non vero analogam rerum cognitionem habet; atqui mediata rerum cognitio in essentia sua tamquam in medio cognito analoga esse videtur; ergo Deus res a se diversas in in ipsismet cognoscit.*

— *R.* Ut iam supra dictum est, ea solum mediata cognitio analoga est, in qua medium cognitionis deficit a perfectione obiecti cogniti ideoque idem imperfecte solum repraesentare potest; divina autem essentia infinite excedit perfectiones omnes rerum creatarum omnesque vel formaliter vel eminenter continet: quare eas perfectissime repraesentat; ergo etsi cognitio divina rerum creatarum mediata sit, non tamen analoga sed maxime propria est. Apposite *S. Thomas*: „Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscunque rei alterius et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret, quomodocunque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Sic igitur manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione“ (S. th. 1. p. q. 14. a. 6).

22. 2) *Si Deus alia a se cognoscat in sua essentia tamquam in medio cognito, ex una cognitione ad alteram progreditur adeoque cognitione discursiva cognoscit. Atvero in divina cognitione, ut supra* (th. 21. n. 6) *dictum est, nullus discursus esse potest. Ergo Deus alia a se in ipsismet, non autem in essentia sua cognoscit.* — *R.* Discursus sane tunc habetur, quando ex una cognitione ad aliam, ex noto ad ignotum proceditur. Quare discurrere potius dicit cognoscere ex alio, quam cognoscere in alio. Iamvero Deus uno simplicissimo intuitu tum se tum omnia alia cognoscit, nullo autem pacto ex una cognitione ad aliam, neque ex noto ad ignotum procedit. Ergo cognitio divina creaturarum mediata non est, quatenus Deus *ex* essentia cognita alia a se cognoscat; sed potius eatenus mediatae cognitionis rationem habet, quatenus *in* essentia sua alia cognoscit. Vel, ut plures theologi loqui solent, essentia divina in cognitione creaturarum *medium quidem ostensionis* non autem *medium illationis* est.

3) Creaturae in seipsis cognoscibiles sunt, quia sane 23.
nosmetipsi eas hac ratione cognoscimus. Iamvero Deus, utpote qui purus actus intelligendi est, creaturas omnibus modis cognoscere debet, quibus cognoscibiles sunt. Ergo Deus creaturas non solum in seipso, sed in ipsismet quoque cognoscit. — R. Deus cognoscit res omnibus modis, quibus cognoscibiles sunt, si modi cognoscibilitatis ex parte obiecti spectantur; sive Deus totam cognoscibilitatem obiectorum exhaurit et cognoscit omnes modos, quibus a diversis intellectibus res cognoscuntur, ut in se ipsis per speciem iis proportionatam, per ratiocinium et ita porro. Si autem modi cognoscibilitatis ex parte subiecti spectentur, falsum est dicere. Deum cognoscere res omnibus modis, quibus cognoscibiles sunt; nam inter eos modos plures imperfecti sunt, ut iudicium per compositionem notionum, ratiocinium aliique, qui Deo nullo modo tribui possunt. Iamvero inter hos modos, qui imperfectam cognitionem arguunt, ille quoque continetur, quo res in ipsismet a Deo cognosci dicuntur; quod supra demonstratum est. Ergo obiectio tota in ambiguitate loquendi versatur nihilque ea efficitur.

4. Cum Deus causas creat perfecte comprehendat, 24.
earundem virtutem quoque atque ordinem ad invicem perfecte cognoscit, Qui autem perfecte cognoscit causas creatas earumque virtutem et ordinem ad effectus, consequenter in causis necessariis effectus quoque earum cognoscit. Ergo scientia divina praeter essentiam divinam etiam alia media obiectiva sc. creata habet; quare falsum est, essentiam divinam solum esse medium obiectivum scientiae divinae. — R. Essentia divina eatenus sola est medium obiectivum scientiae divinae, quatenus sola immediate a Deo cognoscitur et cetera omnia atque causae quoque creatae in eadem cognita mediate cognoscuntur, utpote quae ea divino intellectui manifestat. Itaque causae creatae, cum non immediate divinam cognitionem terminent, neque effectus suos divino intellectui manifestent, scientiae divinae medium non primario nec proprie, sed secundario solum et analogice vocari possunt. Cum autem de medio obiectivo divinae scientiae sermo est, medium prima-

rium et proprium intelligitur, quod rationem cognitionis aliorum a Deo continet eamque determinat; ergo.

Articulus secundus.

De scientia simplicis intelligentiae.

Thesis 24. Scientia simplicis intelligentiae Deus omnia possibilia perfectissime cognoscit.

Declaratio.

1. ***1. De varia scientiae divinae divisione.*** — Quia scientia divina est absolute simplex, nulla reipsa in ea distinctio vel diversitas esse potest; quia vero simul est absolute perfecta atque uno intuitu omnia vera comprehendit, ideo pluribus notionibus inadaequatis et imperfectis opus habemus, ut perfectiorem quandam scientiae divinae notitiam acquiramus. Diversae vero illae notiones, quamvis imperfectae sint, verae tamen sunt, quia omnibus sub alia et alia ratione respondet eadem res, utpote quae omnibus propter infinitam suam perfectionem eminenter aequivalens est. Iam igitur secundum hanc rationis distinctionem spectato imprimis termino scientiae et modo, quo ab ea attingitur, theologi recte et congruenter varias divisiones eiusdem scientiae instituerunt.

2. *1. Et primo quidem ratione diversitatis obiectorum scientia divina dividitur in eam, quae est simpliciter necessaria, et eam, quae contingens vel ex hypothesi Deo libera solum necessaria est.* — Quae divisio sane non repetitur ex diversa scientiae ipsius subiective spectatae indole, utpote quae ex interna necessitate omne verum attingit, sed ex diversa obiectorum necessitate derivatur. Itaque ad scientiam simpliciter necessariam spectat primo comprehensio essentiae divinae, quippe quae metaphysica et absolute necessaria est; deinde ad eandem spectat cognitio possibilium, quia haec quoque independenter a quavis hypothesi contingenti vel decreto libero absolute necessaria sunt. Ad alteram scientiam

sc. contingentem vel ex hypothesi solum necessariam spectat cognitio rerum existentium a Deo diversarum; etenim earum existentia absolute contingens et solum hypothetice i. e. supposito decreto Dei creativo libero necessaria est; quare etiam cognitio earum ut existentium absolute contingens et hypothetice solum necessaria est.

2) *Ratione diversae actualitatis obiectorum scientia divina dividitur in scientiam simplicis intelligentiae, scientiam visionis et scientiam mediam.* — Scientia simplicis intelligentiae versatur circa ea, quae sunt et manent semper in statu merae possibilitatis. Scientia visionis respicit res existentes prout tales; hac igitur Deus intuetur non solum seipsum, sed omnes res creatas, quae sive nunc existunt, sive aliquando exstiterunt, sive aliquando existent. Porro haec scientia vocatur scientia visionis ad analogiam visus corporalis, qui in id solum, quod a parte rei existit, terminatur. Scientia media denique ad ea terminatur, quae conditione aliqua posita futura essent, reipsa tamen nunquam futura sunt, quia illa conditio non implebitur. 3.

Hanc vero conditionate futurorum scientiam merito tamquam tertium membrum huius divisionis assignari atque mediam vocari, optime declarat Kleutgen: „Contingit saepenumero, ut inter duo extrema inveniatur medium, quod utriusque extremi aliquid participat, atque ideo, cum fit divisio, nunc quidem ad alterutrum extremorum reducitur, nunc autem ut tertium divisionis membrum ab extremis distinguitur proprioque appellatur nomine. Sic universa creata in corporea et incorporea dividimus, inter quae tamen medius constitutus est homo. Iamvero universa, quae cognosci possunt, dividuntur in ea, quae actu sunt, et ea quae actu non sunt, esse tamen possunt. Inter haec autem velut in medio posita sunt sub conditione futura. Actu enim non sunt; hoc commune iis est cum mere possibilibus; actu tamen essent, si conditio aliqua impleretur, quod de mere possibilibus dici non potest Nec possibilia nec hypothetice futura in seipsis sed tantum in causis suis sunt; at hypothetice futura ita sunt in 4.

causis, ut posita conditione, certissime inciperent extra causas in seipsis esse haud secus atque ea, quae actu sunt vel erunt. Cum igitur divisio illa divinae scientiae in simplicem intelligentiam et visionem secundum diversitatem obiecti fiat, scientia, qua Deus hypothetice futura cognoscit, ad alterutram referri potest, quia utriusque obiecti aliquid participat; sed cum accuratior distinctio quaeritur, recte etiam ab utraque ut tertia discernitur. Sic Concilium Lateranense IV. cum universa creata, secundum morem veterum symbolorum, in duo illa genera visibilium et invisibilium dispertiisset; mox explicatius de creatione loquens tria distinxit genera, naturam spiritualem et corporalem atque humanam ex utraque compositam" (De ipso Deo n. 494).

5. *Notandum vero primo est* circa hanc divinae scientiae divisionem vel potius circa tertium eiusdem membrum, scientiam mediam ex data explicatione ad conditionate futura tum necessaria tum contingentia terminari; ex usu loquendi autem factum est, ut nomine scientiae mediae iam ea sola scientia divina veniat, quae conditionate futura contingentia i. e. libera respicit atque eadem non propter decreta praedeterminantia sed potius propter obiectivam ipsorum veritatem attingit. Porro quaestio de scientia media sic intellecta potius rem et modum, quam divisionem scientiae divinae spectat atque inferius accuratius tractanda est.

6. *Notandum est secundo*, scientiam mediam posteriore atque strictiore sensu acceptam ad primam quoque divisionem tamquam tertium eius membrum referri apte posse. Scilicet media interposita est inter scientiam necessariam et contingentem et de utraque aliquid participat. Etenim ex una parte obiectum eius, condionate futura libera a nullo actuali vel absoluto exercitio libertatis pendent adeoque ante omne decretum liberum ipsius Dei quoque vera sunt; quare sub hoc respectu scientia eorum necessaria est. Ex altera tamen parte eadem conditionate futura libera absolute vel metaphysice necessaria non sunt, sed consequenter solum ad conditionate futuram liberam voluntatis determinationem esse et vreitatem habent; quare sub hoc respectu scientia eorum con-

tingens est. Atque hac ratione ipse Molina, cum de divisione scientiae divinae agitur, scientiam mediam considerasse videtur: „Triplicem scientiam oportet distinquamus in Deo . . . unam mere naturalem, quae proinde nulla ratione potuit aliter esse in Deo, per quam omnia ea cognovit, ad quae divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum sese extendit . . . Aliam mere liberam qua Deus post liberum actum suae voluntatis, absque hypothesi et conditione aliqua, cognovit absolute et determinate, ex complexionibus omnibus contingentibus quaenam reipsa essent futurae, quae non. Tertiam denique mediam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset" (Conc. disp. 52).

7. *3) Tertio scientia divina ratione obiecti modi et finis simul in speculativam sive theoreticam et practicam dividitur.* — Speculativa ad operationem non dirigitur, sed mera rerum contemplatione absolvitur; qualis est scientia, quam Deus de seipso atque de possibilibus habet. Practica vero ad dirigendam operationem ordinatur: Deus enim nihil agit nisi perfectissima cognitione praelucente. Hinc vero intelligitur, triplex inter scientiam speculativam et practicam discrimen exstare, vel scientiam tripliciter dici posse sive speculativam sive practicam; quod aptissime exponit *S. Thomas:* „Aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter: primo ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis; secundo quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo, et considerando universalia praedicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid propter applicationem formae ad materiam, non propter resolutionem compositi in principia universalia formalia; tertio quantum ad finem: nam intellectus practicus differt fine a speculativo . . .; intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem

intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis aedificator consideret, qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur, quae est speculativa ratione ipsius rei scitae est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica" (S. th. 1. p. q. 14. a. 16).

8. Ex qua scientiae speculativae et practicae indole et differentia plura consequuntur, quae notari merentur: „Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his, quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his, quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit vel impedit vel ordinat ea; sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici in quantum per artem suam curat eas" (ib.). Attamen alio et alio modo scientia divina practica est relate ad peccata atque relate ad bonas operationes, prouti aliter et aliter voluntas divina se relate ad alterutra habet.

9. *4) Quarto scientia divina ex diverso modo, quo voluntas divina ad obiecta scita se habet, in scientiam approbationis et simplicis notitiae vel reprobationis dividitur.* — Scientia approbationis est notitia rerum, quae adiunctam habet divinae voluntatis complacentiam et approbationem. Deus enim sua voluntate quae bona sunt, non potest non probare. Scientia vero simplicis notitiae vel reprobationis est notitia rerum, quae non adiunctam habet divinae voluntatis approbationem, vel quae adiunctam habet eiusdem reprobationem. „Notitia

approbationis, inquit S. Bonaventura, connotat complacentiam voluntatis: hac non cognoscit Deus omnia, quia nec mala nec malos, sed tantum bona et bonos" (In 1. d. 39. a. 1. q. 2. corp.). Porro in Scriptura Deus ea, quae sunt obiectum scientiae approbationis, simpliciter scire vel nosse, ea vero, quae sunt obiectum simplicis notitiae, nescire vel ignorare per metaphoram dicitur. „Nescire, inquit *S. Thomas*, dicitur dupliciter: uno modo metaphorice ad similitudinem nescientis se habere; et sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit; sicut aliquis ignotos a secretis suis excludit: et per oppositum Deus dicitur scire, quae approbat, et sic est quod Deus dicitur nescire mala" (In 1. d. 36. q. 1. a. 2). Exemplo esse possunt haec aliaque Scripturae testimonia: „*Novit Dominus viam iustorum*" (Ps. 16). „*Priusquam te formarem in utero novi te* i. e. elegi te" (Ier. 1, 5). „*Amen dico vobis: Nescio vos*" (Math. 25, 12; cf. 7, 23). In ultimum locum S. Augustinus: „Si ad scientiam referas, non ignorat Deus aliquos vel aliquas, qui tamen in iudicio quibusdam dicet: Non novi vos (Matth. c. 7. v. 23). Sed eorum improbatio hoc verbo insinuata est."

10. ***2. De obiecti scientiae simplicis intelligentiae, possibilium scilicet formali ratione atque fundamento ultimo.*** — Ut demonstratio thesis continuo subiicienda clare perspiciatur, mens instructa sit oportet recta et accurata possibilium eorumque fundamenti notione. Iam ad hanc possibilium naturam atque radicem explicandam spectant, quae supra (th. 8. n. 15 ss.) declarata sunt. In eundem finem etiam haec egregia Lessii expositio confert: „Sequitur . . ., in obiecto omnipotentiae divinae duplicem considerari posse possibilitatem: intrinsecam et extrinsecam, remotam et propinquam. Intrinseca possibilitas est aptitudo ipsius rei, seu non repugnantia ad existendum. Eadem dici potest possibilitas remota, ratione enim huius dicitur res possibilis, etiamsi non consideretur ulla potentia qua possit produci: sicut color est in se visibilis, etiamsi nullus sit visus, qui possit illum videre. Hanc possibilitatem habet res quodammodo a Deo, non quidem per actionem aliquam liberam

vel necessariam qua Deus rem illam in esse possibili producat (esse enim possibile, qua tale, non potest esse terminus productionis, nec potest habere causam effectivam), sed habet eam a Deo tamquam a causa quasi exemplari. Essentia enim divina, quatenus est tali modo imitabilis et communicabilis, est ratio per modum radicalis ideae, cur humana natura sit possibilis, et habeat tale esse obiectivum et potentiale. Idem censendum de reliquis omnibus possibilibus. Itaque ipsa essentia est prima radix omnis esse obiectivi, et possibilitatis intrinsecae omnium possibilium et omne esse obiectivum possibilium pendet ab essentia divina tamquam a prima et originali omnium idea, a qua singula suam speciem et rationem conceptibilem in suo gradu et ordine varie limitatam habent . . . Possibilitas extrinseca est, quam res habent ratione omnipotentiae divinae, per quam possunt produci, et accipere esse actu. Extrinsecam voco, quia non concipitur, ut quid intrinsecum rebus, sed ut denominatio extrinseca a potentia divina. Eadem dici potest possibilitas propinqua: quia posita divina potentia res statim potest fieri, nec aliquid aliud ad eius productionem requiritur, quam voluntas producentis. Itaque omnia possibilia continentur in essentia divina tamquam in originali radice, et quasi in exemplari virtuali et radicali: in sapientia tamquam in exemplari formali, in quo etiam existunt obiective modo perfectissimo et illustrissimo: magis enim ibi fulgent, quam in suis naturis creatis. In potentia tamquam in causa effectrice" (De perf. div. l. 5. c. 2. n. 10. 11).

Demonstratio.

11. ***1. Probatur ex Scriptura et Traditione.*** — *Ex Scriptura* primo huc spectant omnia testimonia, quibus Deus omnia scire declaratur; omniscientia enim obvio et proprio sensu scientiam dicit non solum eorum, quae actu sunt, sed omnium, quaecunque vera sunt; iamvero possibilia sane veritatem vel cognoscibilitatem habent, quippe quorum plura a nobis cognoscantur. Praeterea docente Scrip-

tura, quaecunque intrinsecus possibilia sunt, ad obiectum potentiae divinae pertinent; quo spectant haec atque similia testimonia: „*Apud Deum omnia possibilia sunt*“ (Matth. 19, 26); „*Vocat ea, quae non sunt, tamquam ea, quae sunt*“ (Rom. 4, 17.); atqui iterum docente eadem Scriptura, Deus quidquid operatur, intellectu et voluntate operatur: „*Qui* (Deus) *operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*“ (Eph. 1, 11.); quare etiam *omnium artifex Sapientia* vocatur (Sap. 7. 21; Ps. 103, 24; Prov. 3, 19.); et: „*Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt cognita*“ (Eccli. 23, 19.); ergo cum Deus omnia, quae intrinsecus possibilia sunt, efficere possit, nihil autem nisi cognitione praelucente agere queat, manifesto consequitur, ipsum omnia possibilia cognoscere.

12. *Sanctorum Patrum et universim Traditionis* doctrina in re praesenti luculenta et manifesta est; atque ut talis ex testimoniis iam sparsim allatis intelligitur. Quare hoc loco audiatur solus *Augustinus*: „Una sapientia est in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens facit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest. Porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset“ (De civit Dei l. 11. c. 10. n. 3.).

13. ***2. Ex ratione.*** — Argumentis rationis quoque scientia simplicis intelligentiae demonstratur atque interna eius ratio explicatur; scilicet:

1) Probatur ex infinita perfectione divinae scientiae. — Possibilia enim intrinsecus cognoscibilia sunt secundum specificas et individuas rationes, quas habent, atque secundum multiplices combinationes, relationes, in quibus inveniuntur; etenim primo non sunt nihil, sed secundum omnes illos respectus rationem entium positivorum prae se ferunt; praeterea secundum multiplices tales respectus plura ex ipsis a nobis

cognoscuntur. Atqui Deus, utpote qui purus actus intelligendi est, quidquid cognoscibile est, cognoscit. Ergo Deus omnia simul possibilia perfectissime et distinctissime cognoscit.

14. 2) *Ex interna possibilium natura.* — Etenim aliquid possibile est, quatenus imitatur essentiam divinam, quae est ipsum esse, ideoque possibilia in essentia divina tamquam in causa exemplari eminenter continentur atque radicantur; praeterea aliquid possibile eatenus quoque est, quatenus per potentiam divinam sive creantem sive cum creaturis cooperantem in existentiam poni potest, quare possibilia in essentia divina tamquam causa efficiente virtualiter continentur; possibile tandem aliquid eatenus est, quatenus secundum totum esse suum in divinam bonitatem ordinabile est, quare essentia divina possibilia respicit, ut finis ultimus, in quem, si actuantur, necessario referantur. Ergo qui perfecte essentiam, potentiam, bonitatem Dei cognoscit, possibilia quoque omnia perfecte et distincte cognoscit; atqui Deus semetipsum omnesque perfectiones suas comprehensiva cognitione cognoscit: ergo etiam omnia possibilia perfecte, distincte, comprehensive cognoscit.

15. 3) *Ex habitudine divinae scientiae ad res.* — In praecedenti argumento plures i. e. tres rationes in unum contractae sunt, quas *S. Thomas* tum alibi tum imprimis c. g. l. 1. c. 66. separatim exponit. Ibidem alia insuper argumenta producit, ex quibus unum hic adiungere placet, utpote quod rei intelligentiam imprimis iuvat: „Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata, cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem, suae artis cognitione, etiam ea, quae nondum sunt artificiata cognoscit; formae enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas, quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quae non sunt (i. e. possibilium) notitiam habere“ (l. c. cf. de ver. q. 2. a. 8.).

Corollarium.

Ex facta demonstratione plura consequuntur, quae ad meliorem rei intelligentiam conferunt ideoque expresse notari merentur. **16.**

1. Essentia divina sub ratione causae spectata scientiae simplicis intelligentiae obiectum formale et medium obiectivum est. — Scilicet ex institutis argumentis intelligitur, quo modo a Deo ratione essentiae cognitae possibilia cognoscantur. Apposite *S. Thomas*: „Omne esse cuiuscunque rei Deus cognoscit per essentiam suam; nam sua essentia est repraesentabilis secundum multa, quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis; esse etiam cuiuslibet rei, quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum. Sic igitur non entia cognoscit Deus, in quantum aliquo modo habent esse vel in potentia Dei, vel in causis suis vel in seipsis; quod rationi scientiae non obsistit" (l. c.). Et alibi distinctius adhuc modum exponit, quo ad essentiam specificam et individualem possibilium cognoscendam ex cognitione essentiae suae divinus intellectus determinetur: „Intellectus id, quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis, potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum . . . Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. Forma autem omnis tam propria, quam communis, secundum illud, quod aliquid ponit, perfectio quaedam est, non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium uniuscuiusque, in essentia sua comprehendere potest, intelligendo, in quo eius essentiam imitatur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque, utpote intelligendo es-

sentiam suam ut imitabilem per modum vitae, et non cognitionis, accipit propriam formam plantae: si vero ut imitabilem per modum cognitionis, et non intellectus, propriam formam animalis, et sic de aliis. Sic igitur patet, quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum, unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest" (c. g. l. 1. c. 54).

17. ***2. Possibilia secundum esse suum formale ab intellectione divina non ponuntur, sed ab eadem tamquam termini imitabilitatis essentiae divinae praesupponuntur.*** — Si quae in hac thesi et superius iam de interna possibilium natura notata sunt accurate considerentur, non nimis operosa fuerit solutio quaestionis, qua ratione possibilia considerata praecise possibilitate sua interna tum ad intellectum tum ad essentiam divinam se habeant. Nimirum falsum esse videtur, quod aliqui auctores rem intricantes statuerunt, possibilia ita pendere ab intellectione divina, ut ab ea in suo esse formali constituantur. Itaque:

1) Possibilia spectata interna sua possibilitate ab intellectione divina non fiunt, sed praesupponuntur. — Sane nulla res ideo praecise est possibilis, quia a Deo intelligitur. Ratio est *primo*, quia sicuti quivis actus obiectum suum supponit, ita etiam intellectio obiecti sui intelligibilitatem non facit sed supponit; quod vel eo magis dicendum est, quia intellectio intentionalis assimilatio cum obiecto est; ut enim intellectus obiecto assimilari possit, hoc obiectum sane praerequiritur. *Praeterea* possibilia eo ipso esse intelliguntur, quod divina essentia ad extra imitabilis vel participabilis est; possibilia enim nihil aliud sunt, nisi termini imitabilitatis essentiae divinae. Atqui Deus cum essentiam suam intelligit, eam non reddit imitabilem, sed eiusdem imitabilitatem detegit atque comprehendit. Ergo divinus intellectus comprehendens divinam essentiam possibilia non facit, sed potius ea detegit atque cognoscens comprehendit. Minor a *S. Thoma* sic explicatur: „Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cogno-

scibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundam aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis" (S. th. 1. p. q. 15. a. 2.). *Denique* intellectus divinus rationem causae vel principii respectu obiectorum suorum non habet, nisi quatenus cum decreto divinae voluntatis coniunctus est; quod inferius accuratius explicandum est, nunc autem conferri potest *S. Thomas*, S. th. 1. p. q. 14. a. 8. Iamvero interna rerum possibilitas omni libera voluntate prior esse atque a voluntate effectrice praesupponi manifesto intelligitur. Ergo iterum intellectus divinus possibilia non facit, sed supponit.

18. 2) *Possibilia igitur ut termini imitabilitatis divinae essentiae et obiecta intellectus divini tum ab essentia divina tum ab intellectione divina distinguuntur.* — Id sane ex iis, quae modo dicta sunt, manifesto consequi videtur. Ut vero intelligatur, quale esse possibilibus in se spectatis conveniat, considerandum est duplex vel quadruplex esse distingui posse. Scilicet *primo* distinguitur inter esse logicum vel ideale et physicum vel reale; aliqua res esse physicum habet, quatenus extra mentem cognoscentis existit; esse logicum autem rei convenit, ut per mentem cognoscentis intentionaliter expressa est. Utrumque autem hoc esse iterum duplex est, scilicet est aut actuale aut potentiale, prout res aut actu existit vel cognoscitur aut solum intelligi et existere potest. Iamvero possibilia ut talia esse physicum actu non habent, atque tale esse lucrari non possunt nisi dependenter ab intellectu divino; insuper eadem possibilia, ut habent esse logicum actuale vel ut actu cognoscuntur, etiam sane ab intellectu divino pendent. Quatenus vero possibilia solum habent esse physicum et logicum potentiale ab intellectu divino non pendent, sed immediate in ipsa divina essentia fundantur; quia termini imitabilitatis eiusdem sunt. Possibilibus itaque in propria sua ratione

consideratis esse convenit a divina essentia et intellectione distinctum; verum hoc esse non est physicum vel actuale, sed metaphysicum vel potentiale est; quare possibilia a Deo distinctione reali magis negativa quam positiva distinguuntur.

Scholion.

19. ***Utrum Deus intelligat infinite multa.*** — Cum divina essentia causa exemplaris sit infinite perfecta, infinite quoque imitabilis ad extra est vel plures et plures sine fine termini imitabilitatis divinae essentiae existere possunt; quare possibilia finito numero nequaquam continentur. Quoniam igitur Deus non solum ea quae actu existunt, sed possibilia quoque cuncta cognoscit, hoc loco intricata quaestio incidit, utrum multitudo obiectorum a Deo cognitorum actu sive categorematice infinita an potentia solum sive syncategorematice infinita sive indefinita sit. Porro multitudo actu infinita ea est, quam secundum quantitatem (i. e. numerum) accipientibus semper est aliquid extra accipere (cf. Thes. 14. n. 2.), vel quae finem sive ultimum non habet. Multitudo vero finita ea sane esse intelligitur, quae ultimum sive finem habet, quamvis ceteroquin magna sit. Tandem multitudo potentia infinita sive indefinita ea esse dicitur, quae in se quidem finita est, sed sine fine augeri potest, qualis esse intelligitur multitudo dierum hucusque elapsorum vel etiam multitudo rerum actu existentium. Denique numerus vel pro eodem sumitur ac multitudo vel multitudinem mensuratam per unum ideoque finitam designat. Iamvero triplex in praesenti quaestione sententia exstat: Prima asserit, multitudinem a Deo cognitorum vel possibilium tum in cognitione divina tum in se actu infinitam esse; altera ponit, eandem multitudinem in cognitione divina quidem actu infinitam, in se vero indefinitam esse (cf. Stentrup, synops. de Deo uno, Th. 26, Scholion); tertia denique statuit, eam tum in se tum in cognitione divina indefinitam esse. Quae controversia praesenti loco enucleate tractari nec potest nec debet; attamen quaedam momenta notare refert, quae unicuique ad aequum sibi in re ardua

iudicium formandum inservire forte poterunt. Quare sit assertio:

Multitudo possibilium tum in cognitione divina tum in seipsa actu infinita esse videtur.

1) Multitudo isthaec in cognitione divina actu infinita est. — Atque haec assertio quidem indubia prorsus et manifesta est. Etenim primo multitudo illa possibilium, ut sunt a Deo cognita vel quatenus a divina cognitione repraesentantur, non est numero finita; quia, cum in se limitem non habeant, ultra quem aliud possibile non sit, omnia simul uno eodemque actu infinito cognitionis divinae repraesentantur. Praeterea eadem multitudo possibilium, quatenus a divina cognitione repraesentantur, non est indefinita; nam multitudo ut est cognita indefinita tunc est, quando pars solum eiusdem ab intellectu attingitur, ita ut plura et plura semper cognosci possint; atqui Deus omnia possibilia simul uno actu distinctissime cognoscit, quin ullus in hac cognitione progressus sive ulla potentia sit; ergo possibilia, ut sunt a Deo cognita, multitudinem non indefinitam sed actu infinitam constituunt. In nostra vero cognitione possibilia multitudinem indefinitam constituunt, utpote qua cognitione finitus numerus eorum simul actu repraesentatur et actibus successivis plura et plura repraesentari possunt; talis autem cognitio sane essentialiter imperfecta et a Deo plane aliena est; quare in divina cognitione nullum unquam indefinitum esse posse videtur. 20.

2) Eadem multitudo etiam in se actu infinita esse videtur. — Cuius assertionis ratio multiplex assignari potest:

Prima ratio ex divina cognitione possibilium sumi potest. Scilicet intellectus divinus, utpote qui perfectissime et verissime cognoscit, obiecta prorsus ita repraesentat, ut in se sunt; atqui repraesentat multitudinem possibilium actu infinitam: ergo multitudo possibilium in se actu infinita est. Aliis verbis: possibilia in se spectata nec plura nec pauciora, verum praecise totidem sunt, quot in cognitione divina repraesentantur; atqui possibilia per divinam cognitionem repraesentata multitudinem actu infinitam constituunt; ergo etiam possibilia in se spectata multitudinem actu infinitam efficiunt. 21.

22. *Altera ratio* peti potest ex ipsa ratione formali multitudinis indefinitae. Etenim multitudo indefinita actu quidem finita, potentia vero infinita est; sic v. g. multitudo existentium actu finita potentia vero infinita est adeoque indefinita est, quatenus res actu existentes finitae quidem numero sunt, attamen plures et plures semper existere possunt ita ut nunquam dici possit: Nunc iam nihil ultra existere potest. Iamvero multitudo omnium omnino possibilium in se spectata non est actu finita, potentia infinita; etenim multitudo omnium possibilium crescere non potest, sive praeter omnia possibilia aliud possibile non est. Ergo multitudo possibilium etiam in se spectata actu infinita est.

23. *Tertia ratio* derivari potest ex ipsa ratione, qua nos possibilia concipimus. Etenim multitudinem possibilium ita concipimus vel saltem concipere possumus, ut quovis numero cogitato, ulterius semper terminum sine fine protrahamus vel omnem eorum terminum simpliciter negemus. Atqui non possemus possibilium terminum sine fine protendere vel simpliciter negare, nisi eorum multitudo in se spectata omni limite careret; intellectus enim obiectum suum non facit, sed supponit. Ergo possibilium multitudo in se spectata omni termino caret ideoque actu infinita est.

24. *Denique confirmatur sententia* auctoritate quoque *S. Augustini* et *S. Thomae*. Etenim prior multitudinem actu infinitam non indefinitam intelligit, cum sic disserit: „Illud autem aliud, quod dicunt, nec Dei scientia, quae infinita sunt, posse comprehendi, restat eis, ut dicere audeant atque huic se voragini profundae impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est, quoniam in quocunque numero finem faciendum putaveris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus . . . non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest. Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicunque alteri possit. Ergo et dispares inter se et diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. Itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus, et usque ad quamnam

summam numerorum scientia Dei pertingit, caeteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit? . . . . Absit itaque, ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, cuius intelligentiae, sicut in psalmo legitur; non est numerus. Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus. Quapropter si quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est" (De civit. Dei l. 12. c. 18.). Similiter *S. Thomas* tum in 1. p. q. 14. a. 12. tum alibi pluries, quando de multitudine infinita agit eamque contendit non posse demonstrari repugnare, multitudinem intelligit non indefinitam, sed actu infinitam.

Verum plura contra doctrinam propositam obiiciuntur, **25.** *quae quidem considerationem merentur, non tamen sententiam adversam evincere videntur.* Et *primo quidem obiicitur*: „Possibilia ea tantum conditione in se multitudo categorematice infinita cogitari possent, quod ea imitabilitatem et potentiam essentiae divinae plene velut exhaurire cogitare liceret. Atqui haec cogitatio repugnat. Imprimis, quia si possibilia illam imitabilitatem et potentiam exhaurirent, per ipsa haberetur adaequata expressio imitabilitatis et potentiae essentiae, cui eadem infinitas conveniret, quae huic propria est" (Stentrup. l. c.). — *R.* primo, hac argumentatione, si quid probet, illud quoque effici, multitudinem possibilium, ut termini cognitionis divinae sunt, actu infinitam non esse; si igitur non obstante hac ratione multitudo actu infinita possibilium in cognitione divina admittatur, eadem ratione item multitudo actu infinita possibilium in se spectata minime excluditur. Praeterea recte dici potest per omnia possibilia imitabilitatem essentiae divinae eatenus exhauriri, quatenus praeter omnia possibilia aliud possibile vel alia imitatio essentiae divinae esse nequit; imitabilitas enim divinae essentiae et possibilia sibi proportionantur adeo, ut quamdiu remanet aliqua imitabilitas, aliqua possibilia quoque remaneant. Neque hac ratione imperfectio in Deum infertur; cum enim possibilia dicantur esse multi-

tudine infinita, imitabilitas, quae per ea illo modo exhauritur, non deprimitur, sed infinita manet. Ceterum considerandum illud quoque est, omnia possibilia simul sumpta, si cum Deo conferantur, spectata perfectione infinite ab eodem distare.

26. *Secundo obiiciunt*: Multitudo possibilium in cognitione divina quidem actu infinita est, quia scilicet in illa omnia simul sunt adeoque unum totum et unum conflant; si vero possibilia in se spectantur, unitatem internam nullam habent; etenim cum respectum essentialem ad actualem existentiam dicant, nunquam tamen simul existere possunt, quia plura talia sunt, ut simultaneam existentiam habere nequeant; hinc igitur, quia diversa possibilia unitatem internam non habent, in se spectata multitudinem actu infinitam constituere nequeunt. — *R.* Possibilia eam unitatem internam habent, quae ad conceptum multitudinis etiam actu infinitae omnino sufficit; scilicet in eo conveniunt, quod omnia sunt termini imitabilitatis divinae essentiae. Neque ullo modo intelligitur, ad multitudinem actu infinitam maiorem unitatem requiri, quam ad multitudinem sive finitam sive indefinitam. Insuper si externa unitas, quam possibilia per cognitionem divinam habent, recte dicitur sufficere, ut in eadem cognitione multitudinem actu infinitam constituant, cur non sufficiat unitas illa interna, ut in se quoque multitudinem actu infinitam constituant? Denique possibilia ad existentiam quidem, non autem ad simultaneam existentiam essentialiter respectum dicunt, sed plura successivam existentiam omnino postulant. Neque vero simultanea existentia neque respectus ad eam ad conceptum unius multitudinis requiritur, ut multis exemplis omnino manifestum est; an non omnino proprie de certa dierum vel aliorum entium successivorum multitudine loquimur? Itaque certum sit, possibilibus eam unitatem non deesse, quae ad multitudinem actu infinitam requiritur.

27. *Tertio obiiciunt*: Pluribus argumentis demonstratur, quamvis multitudinem actu infinitam intrinsecus repugnare: ergo neque multitudo possibilium actu infinita est. — *R.* Cum hoc loco longa inquisito in possibilitatem vel repugnantiam multitudinis actu infinitae fieri nequeat, breviter reponi

posse videtur cum *S. Thoma*: „Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu“ (Opusc. de aeternitate mundi contra murmurantes). Et revera, quae contra multitudinem actu infinitam argumenta proponuntur, speciosa quidem sunt atque rem difficilem esse ostendunt; verumtamen repugnantiam multitudinis actu infinitae evincere non videntur. Etenim cuncta illa argumenta tamquam evidens principium supponunt: infinito nihil maius esse posse, vel unum infinitum non esse maius altero. Iamvero hoc ipsum principium certum non est, sed falsum esse videtur. Etenim infinitum secundum quid cum infinito simpliciter et praeterea infinitum cum toto confundere videtur. Scilicet *primo* quod est infinitum simpliciter vel in omni perfectione unum solum est eoque maius esse non potest; nihil autem obstare videtur, quominus plura infinita sint secundum quid, v. g. in extensione vel multitudine. Plura autem talis generis infinita simul sumpta singulis maiora sunt. Ergo, cum plura eiusmodi infinita sub una ratione comprehendi valeant atque sic considerata unum aliquod constituant, satis patere videtur, infinito secundum quid aliquid maius esse posse, vel uno eiusmodi infinito alterum maius esse posse. Apposite *S. Thomas*: „Est autem quaedam proprietas infiniti, quod infinito non sit aliquid maius. Sic igitur, si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid maius infinito; et similiter, si accipiamus quamcunque aliarum linearum infinitarum, manifestum est, quod uniuscuiusque earum partes sunt infinitae. Oportet ergo, quod omnibus illis infinitis non sit aliquid maius in illa linea; tamen in alia linea et in tertia erunt plures partes etiam infinitae praeter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere: nam species numerorum parium sunt infinitae et similiter species numerorum imparium: et tamen numeri pares et impares sunt plures quam pares. Sic igitur dicendum est, quod infinito simpliciter et quoad omnia nihil est maius; infinito autem secundum aliquid determinatum non est aliquid maius in illo ordine; potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem“ (3 p. q. 10. a. 3. ad 3). *Praeterea* quod est totum, extra se nihil eius-

dem rationis patitur; infinitum autem secundum quid aliud eiusdem rationis extra se non excludit. Apposite Sylvester Maurus: „Respondeo, antiquos philosophos confudisse infinitum cum toto, et infinito dedisse definitionem totius. Dixerunt enim infinitum esse, extra quod nihil est. Patet autem hanc esse definitionem totius et universi. Sicut enim totus homo est, cui nihil deest eorum, quae spectant ad hominem, ita totum simpliciter et universum absolute est, extra quod nihil omnino est. At pariter est manifestum, quod ratio et essentia infiniti non consistit in hoc ut extra illud nihil sit, cum ad infinitum neque sufficiat neque requiratur, ut nihil sit extra illud. Non sufficit quidem, quia si quantitas mundi ponatur determinatae magnitudinis, ex gr., centum milliariorum. tum extra quantitatem mundi nulla esset quantitas, et tamen quantitas mundi non esset infinita, sed finita, hoc est centum milliariorum. Similiter non requiritur ad infinitum, ut extra illud nihil sit; si enim ponantur infiniti homines, et ab iisdem separentur decem, reliqui remanerent infiniti, et tamen extra illos essent decem homines. Potius igitur infinitum est, cuius semper est aliquid extra, ita ut accipiens ex illius quantitate semper possit aliam et aliam quantitatem accipere absque eo quod illam unquam absumat“ (Op. phil. l. 2. q. 33.). Hinc vero iterum patere videtur, infinito secundum quid aliquid maius esse posse, vel unum infinitum maius esse posse altero; etenim si praeter infinitam multitudinem rerum aliae possunt esse eiusdem rationis, tunc solum additio facienda est et eo ipso aliud infinitum priore maius resultat. *Ceterum* per se satis clarum esse videtur, nihil obstare, quominus unum infinitum secundum quid maius altero sit. Sic v. g. si ponatur hinc i. e. ab urbe Oenipontana unam atque ab urbe Romana aliam lineam rectam versus septentrionem se in infinitum protendere, duplex exstat linea infinita, atque altera tamen altera maior est. Item si ab urbe oenipontana duplex linea altera recta altera serpentina se protendere ponatur versus orientem in infinitum, duplex iterum linea infinita exstat atque altera tamen altera longior est. Pariter si multitudo hominum possibilium ponatur in-

finita, per se intelligitur etiam multitudinem oculorum, manuum, digitorum esse infinitam; attamen multitudo oculorum, manuum duplo maior atque multitudo digitorum decuplo maior erit, quam est multitudo hominum. Illa scilicet habitudo hominis ad oculos, manus, digitos independenter a multitudine quavis hominum existit atque nulla hominum multiplicatione tollitur.

Quarto denique restat difficultas contra obiectivam di- 28
vinae scientiae infinitatem, quam refert et solvit *S. Thomas*. Prima est: Infinitum qua tale ignotum est; nam „quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur“ (Augustinus, de civit. Dei l. 12. c. 18.); sed infinita non possunt finiri, quia infinitum est, „cuius quantitatem accipiendo semper est aliquid extra sumere“ (3. Phys.). Ergo infinita non possunt scientia Dei comprehendi. Et confirmatur, quia dici non potest, ea quae in se sunt infinita, scientiae Dei finita esse; nam cum ratio infiniti sit, quod est impertransibile, infinitum non potest transiri nec a finito nec ab infinito. Ergo infinitum non potest esse finitum finito neque infinito: et ita infinita non sunt finita scientiae Dei, quae est infinita (S. th. 1. p. q. 14. a. 12. a. 1. et 2.). — *R. S. Thomas*: „Infinitum congruit quantitati‘. . . De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti est cognoscere partem post partem; et sic nullo modo contingit cognoscere infinitum, quia quantacunque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul sine successione, ut supra dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita“ (ib. ad 1.). Ad confirmationem vero reponit: „Transitio importat quandam successionem in partibus; et inde est, quod infinitum transiri non potest neque a finito neque ab infinito; sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio; quia id comprehendi dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito: et sic quod in se est infinitum potest dici fini-

tum scientiae Dei tamquam comprehensum, non tamen tamquam pertransibile" (ib. ad 2).

29. *Notetur primo*, hoc loco a theologis etiam quaeri an actus, qui in aeternum ab animabus sive beatis sive damnatis ponentur, tum in cognitione divina tum in se multitudinem actu infinitam an indefinitam constituant. Plures asserunt, multitudinem horum quoque actuum in cognitione divina quidem actu infinitam, in se autem indefinitam esse. Alii aliter rem difficilem declarare conantur. Cum nec vacet nec lubeat, hanc quaestionem fusius tractare, duo solum, quae certissima apparent, consideranda breviter exhibeo: primum est, illam multitudinem quocunque temporis momento, quod fingi a nobis possit, semper actu finitam fore, quamvis sine fine crescat; alterum est, Deum omnes illos actus, qui unquam ponentur, simul cognoscere sine ulla cognitionis successione, quamvis ipsi actus sibi semper successuri sint.

30. *Notetur secundo*, quam immensa atque stupenda ex tota hac consideratione divinae intellectionis maiestas appareat. Apposite Lessius: „Considera . . . illum non solum, quae reipsa sunt, fuerunt et erunt, modo praedicto cognoscere, sed etiam infinita alia; nimirum omnia illa, quae ipsius omnipotentia potest creare. Itaque simul intuetur infinitos mundos in seipso, huic nostro similes, et infinitos dissimiles; infinitas rerum species sub singulis generibus, et infinita individua sub singulis speciebus, imo infinitorum individuorum infinitas, ut ita dicam, replicationes. Perpende, quid sit infinitum et quotuplex hic sit infinitum, multitudo enim specierum in generibus singulis est infinita; id enim modo suppono tamquam verisimilius: multitudo individuorum in singulis speciebus est infinita, multitudo replicationum singulorum individuorum infinita. Quis ista mente comprehendens non obstupescat, et summa cum reverentia divinae sapientiae in omnibus se subiiciat? Adhuc penetrat ulterius ad omnia opera singulorum, cognoscens, quid singula possint facere, quid pati: quae rursus infinita sunt, spectata diversitate obiectorum, agentium, patientium, applicationum, auxiliorum, dispositionum . . . Cernit

non solum omnia possibilia, et omnes operationes possibiles omnium possibilium, et omnes operationes reipsa in tota aeternitate futuras; sed etiam omnes operationes, quae qualibet occasione ex infinitis occasionibus oblata essent futurae. Nihil magis stupendum, aut quod magis immensam vastitatem, amplitudinem, profunditatem, et infinitam efficaciam divinae intelligentiae et sapientiae declaret" (De perf. div. l. 6. c. 2. n. 17. et 18.).

Articulus tertius.

De scientia visionis.

Thesis 25. **Scientia visionis Deus ab aeterno etiam actus creaturarum absolute futuros tum necessarios tum liberos certo cognoscit.**

Declaratio.

1. Argumentum et divisio thesis. — Considerata notione scientiae visionis supra tradita (th. 24. n. 3.) iam ex thesi 22. evidens est, Deum hac scientia non solum semetipsum, sed etiam omnia alia a se, quae in quacunque temporis differentia existunt perfectissime comprehendere: ergo etiam futura omnia ab aeterno cognoscit. Quia tamen huius praescientiae futurorum praesertim liberorum explicatio difficultates graves patitur, sola existentia quoque eiusdem seorsum demonstrari solet, ut haec imprimis in tuto prorsus collocetur. Iamvero futurum illud est, quod nunc non est et postea erit, sicut praeteritum illud esse definitur, quod nunc non est antea vero erat. In re futura rem quae est futura et rationem futuri vel futuritionem distinguere solent; quarum illa ad hanc tamquam materia ad formam se habet. Futuritio autem duplex distinguitur: formalis sive interna et causalis sive externa; haec est determinatio causae in praesenti existens et cum futuro eventu connexa; illa vero est ipsa non existentia nunc et existentia post. Apposite *S. Thomas*: „Aliquid dici potest esse futurum non solum ex hoc, quod ita erit (futuritio formalis), sed etiam, quia est 1.

ordinatum in causis suis, ut sit futurum" (De verit. q. 12. a. 10. ad 7.).

2. Porro eventus absolute futuri in triplici differentia inveniuntur: alii sunt effectus, quos ipse Deus solus producet, alii sunt effectus vel actus creaturarum necessarii sive tales, qui ex causis suis in actu primo proximo constitutis non possunt non procedere; alii denique effectus vel actus creaturarum rationalium liberi sunt sive tales, qui ex creata voluntate in actu primo proximo constituta contingenter sive pro eius lubitu procedunt. Iamvero Deum ab aeterno cognoscere, quaecunque ipse facturus est, in aperto positum est. Nam, quaecunque Deus in tempore operatur, eorum ab aeterno consilium et efficax decretum habet, ut ex immutabilitate divina constat; atque tale decretum sane cognoscit, quia semetipsum comprehendit; ergo cognoscit etiam quemvis effectum suum temporalem, utpote qui cum tali decreto infallibiliter connectitur. Restat igitur solum, ut demonstretur, Deum actus creaturarum quoque futuros, tum necessarios tum liberos ab aeterno certo cognoscere. Iamvero scientiam visionis illos attingere facile negotio in 1. parte, eandem vero hos quoque assequi accuratius in 2. parte thesis demonstrandum est.

3. ***2. De erroribus doctrinae catholicae oppositis.*** — Duplex difficultas speciatim contra praescientiam actuum futurorum liberorum creaturarum opponi posse facile intelligitur. Et primo quidem, si Deus hos actus ab aeterno cognoscat certo et infallibiliter, manifesto consequi videtur, eos non posse non esse; quare liberi esse non videntur. Praeterea iidem actus futuri liberi, priusquam fiunt, neque in se neque in causis suis determinatum esse neque igitur determinatam veritatem habere videntur; ergo neque ab aeterno cognosci possunt, quia aeterna cognitio aeternam rei veritatem vel cognoscibilitatem supponit. Iam utraque hac difficultate, imprimis prima, fracti plures Deo praescientiam futurorum liberorum denegarunt. Sic ipse Cicero, secus egregie in multis de divinitate disserens, praescientiam futurorum liberorum infitiatus esse videtur (de divinat. l. 2.), ut humanam libertatem, quam evidentissimam merito habebat, in tuto col-

locaret; quare ab Augustino graviter reprehenditur animadvertente: „Atque ita dum vult facere homines liberos, facit sacrilegos“ (De civit. Dei l. 5. c. 9.). Eundem errorem Tertulliano teste (c. Marc. l. 2. c. 5.) professus est Marcion; atque recentiore tempore Sociniani solam coniecturalem futurorum liberorum cognitionem Deo tribuerunt eam ob causam, quia in se determinatam veritatem non habent. Contra quos errores Concilium Vaticanum eam doctrinam sollemniter statuit, quae in 2. parte praesentis thesis adstruitur: „omnia nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt“ (De fide c. 1.).

Demonstratio.

I. p. Deus omnes actus futuros creaturarum necessarios ab aeterno certo cognoscit.

Probatur ex ratione. — Ex Scriptura et Traditione 4.
huc ea spectant, quae supra (Thes. 22. n. 9. ss.) allata fuere. Restat igitur solum, ut haec pars ex ipsa ratione paulo accuratius demonstretur. Itaque

1) Probatur ex ipsa horum actuum cognoscibilitate. — Etenim hi actus sane cognosci possunt omnes antequam fiant, utpote quorum multi, ut ortus solis et occasus, eclipses solares et lunares aliique ab hominibus certo ante ipsum eventum cognoscuntur. Ergo Deus, quippe qui ipsa intellectio est, omnes eiusmodi effectus vel actus ab aeterno cognoscit; neque enim dici potest Deum in tempore solum, antequam fiant, eos cognoscere, quia, sicut essentia, ita et cognitio divina absolute aeterna est.

2) Ex interna horum actuum ratione. — Nimirum actus 5.
illi in causis necessariis eorumque actu primo proximo determinate continentur atque ex iisdem secundum certas leges, quibus totum universum regitur, infallibiliter consequuntur. Atqui Deus aeterno decreto voluntatis suae, omnium illarum causarum earumque actus primi necnon omnium legum physicarum causa creans atque conservans est ideoque perfectissime easdem ab aeterno comprehendit. Ergo etiam actus

omnes necessarios illorum, utpote qui determinato nexu cum iisdem connectuntur, ab aeterno perfecte cognoscit.

6. *3) Ex concursu divino.* — Deus enim, ut hic supponi potest et iam constat ex argumento cinesiologico, ad omnes operationes causarum secundarum immediate concurrit; iamvero hunc concursum in tempore exhibitum Deus cognoscit, utpote qui sane intellectu et voluntate operatur; et quidem eundem ab aeterno cognoscit, quia vi aeterni decreti eum in tempore confert; ergo cum cognitio haec sit perfectissima et comprehensiva, omnes actus quoque causarum naturalium ab aeterno cognoscit, quippe qui cum concursu exhibito determinato nexu connectuntur.

2. p. Deus actus liberos quoque creaturarum absolute futuros certa scientia ab aeterno cognoscit.

7. ***1. Probatur ex S. Scriptura.*** — Duplici modo haec veritas ex ss. Litteris demonstrari potest:

1) Argumento reali ex prophetiis derivato. — Quod argumentum iam Tertullianus atque Origenes proposuerunt. Prior enim declarat, hanc Dei praescientiam „tantos habere testes, quantos fecerit prophetas“ (L. c.). Alter vero sic notat: „Iamvero quidquid aliquando futurum est, id omne Deus multo ante futurum praenosse, ut Scripturae abesset auctoritas, vel ipsamet ex Dei notione is profecto demum intelligat, qui probe vim illam et excellentiam divinae mentis intelligit. Si tamen sacrarum quoque Litterarum testimoniis eam in rem opus est, plenae sunt exemplarum id genus prophetarum voces“ (Apud Euseb. de praep. evang. l. 6.).

8. *2) Expressis testimoniis.* — Huc innumera fere Scripturae testimonia pertinent, quorum plura iam supra (th. 22. n. 9. ss.) allata sunt; quare ex ceteris pauca eligere atque addere sufficit. Itaque Psalmista orans sic Deum alloquitur: „*Domine probasti et cognovisti me. Intellexisti cogitationes meas de longe* (i. e. coll. Is. 22, 11: ab aeterno), *semitam meam et funiculum meum investigasti. Et omnes vias meas praevidisti*“ (Ps. 138, 1 ss.). Iamvero in his, quae Deo

ab aeterno nota esse declarantur, sane actus liberi quoque continentur. Item Ecclesiasticus plura egregia testimonia exhibet: „*Opera omnis carnis coram illo et non est quidquam absconditum ab oculis eius. A saeculo usque in saeculum respicit et nihil est mirabile in conspectu eius*“ (39, 24. 25.), „*Abyssum et cor hominis investigavit et in astutia eorum excogitavit. Cognovit enim Dominus omnem scientiam et inspexit in signum aevi, annuntians quae praeterierunt, et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum. Non praeterit illum omnis cogitatus, et non abscondit se ab eo ullus sermo. Magnalia sapientiae suae decoravit, qui est ante saeculum et usque in saeculum, neque adiectum est neque minuitur, et non eget alicuius consilio*“ (42, 18.). Quibus verbis Deus omnia interiora hominum etiam maxime abscondita, igitur liberos quoque actus omnes, immutabiliter et aeternaliter cognosci declaratur. Item huc spectat oratio Susannae, qua iniuste accusata Deum innocentiae suae testem invocat: „*Deus aeterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia, antequam fiant, tu scis, quoniam falsum testimonium tulerunt contra me*“ (Dan. 13, 42.). Denique eadem praescientia ab Isaia tamquam propria divinitatis praerogativa exhibetur: „*Accedant et nuntient nobis, quaecunque ventura sunt, priora, quae fuerunt, nuntiate, et ponemus cor nostrum, et sciemus novissima eorum, et quae ventura sunt, indicate nobis. Annuntiate, quae ventura sunt in futurum, et sciemus, quia dii estis vos*“ (41, 22. 23.). Et iterum alibi: *Quis similis mei? vocet et annuntiet: et ordinem exponat mihi, ex quo constitui populum antiquum, ventura et quae futura sunt, annuntient eis. Nolite timere, neque conturbemini; ex tunc audire te feci et annuntiavi: vos estis testes mei, numquid est Deus absque me et formator, quem ego non noverim?*“ (44, 7. 8.)

2. Ex ss. Patrum doctrina. — SS. Patres tam aperte et luculenter divinam praescientiam futurorum liberorum confitentur, ut de unanimi eorum hac in re consensu nulla fere unquam dubitatio mota sit. Quare non est, cur multis eorum doctrina exponatur. Illud solum hoc loco ex- 9.

hibere praestat, quod sequentes Scripturam illam praescientiam tamquam propriam divinitatis tesseram considerant. Ita *Origenes*: „Qui non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus. Est enim nota ista divinitatis et character futurorum praedictio“ (c. Cels. l. 6.). Et *Iustinus M.*: „Dei opus est, res antequam fierent, praedicere (de christianorum persecutione agitur), eosque quemadmodum praedictae fuerunt, ita factas exhiberi“ (Apol. 1. n. 12.). Similiter *Cyrillus Alexandrinus*: „Deo natura convenit, omnem habere et iam praeteritorum et futurorum notitiam“ (In Isai. l. 4. or. 2.). Necnon *Tertullianus*: „Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis“ (Apol. c. 20.). Pariter *Augustinus*: „Et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est . . . . Nec timemus, ne ideo non voluntate faciamus, quod voluntate facimus, quia id nos facturos ille praescivit, cuius praescientia falli non potest“ (De civ. Dei l. 5. c. 9.). Denique *Hilarius*: „Proprium Deo, quid aliud, quam cognitio futurorum est?“ (De Trinit. l. 9.) Quae testimonia omnia tum textu tum contextu spectato diserte et primario de actibus futuris liberis intelligendi sunt.

Exceptio solum ex ea SS. Patrum doctrina peti posset, secundum quam Deo nihil est futurum atque omnium non praescientiam, sed scientiam habet. Sed de hac re iam dictum est supra (Thes. 19. n. 28.).

10. ***3. Ex ratione.*** — Argumenta praescientiae futurorum liberorum, quae ex naturali ratione derivantur, ad quatuor facile reducuntur, quae cum argumentis rationis 1. partis vel connectuntur vel partim saltem fere coincidunt:

1) Probatur ex communi gentium persuasione. — Revera hanc persuasionem apud Christianos et Iudaeos viguisse atque vigere, apud omnes constat. Eandem vero fidem in omnibus ethnicorum religionibus inveniri pariter fere ac ipsam persuasionem de Dei existentia, historia religionum sufficienter testatur. Huc spectant imprimis falsorum deorum oracula, auguria, auspicia, aruspicia, sortilegia, quibus ethnici de futuris liberis certiores fieri conabantur atque etiamnunc conantur. Iamvero communis eiusmodi persuasio ex ipsa natura

rationali progerminat ideoque vera est (Cf. Thes. n. 28. ss.). Ergo. — Neque excipi potest contra hoc argumentum ex philosophorum quorundam oppositione, utpote qui falsis ratiociniis decepti esse facile cognoscuntur atque, cum pauci sint, communem persuasionem tollere nequeunt.

2) *Ex independentia atque immutabilitate divinae scientiae.* — Deus liberos creaturarum actus tunc cognoscit, quando reipsa ponuntur; ratio aperta est, quia secus aliquid ignoraret, quod vel creaturis notum est; et insuper, quia causa est intellectu et voluntate operans, actus, ad quos concurrit, evidenter cognoscat, sane necesse est. Ergo eosdem actus novit ab aeterno. *Probatur consequentia.* Si enim Deus in tempore aliquid cognoscere inciperet, huius rei ratio unica esset, quia ad intelligendum concursu vel determinatione obiecti indigeret ideoque ex se solum in potentia intelligendi esset; atqui Deus est purus actus intelligendi sive ipsa intellectio ideoque ex se ipso determinatus ad cognoscendum omne verum; ergo Deus cum in tempore actus liberos necessario cognoscat, eosdem ab aeterno novit. **11.**

Confirmatur argumentum et illustratur ex consideratione nostrae cognitionis. Etenim quod nos futura libera non intelligamus, inde provenit, quod conditionibus temporis subiecti sumus atque intellectus noster non purus actus, sed solum potentia intelligendi est. Hinc enim fit, ut intellectus noster simul ab extra actuari debeat per influxum physicum sive ipsorum obiectorum sive talium rerum, quae cum obiectis necessariam connexionem habent; talem autem influxum in nos actus futuri liberi neque per semetipsos, neque per alias res exercere valent, quia scilicet neque ipsi iam existunt neque cum voluntate sive ulla alia re necesseriam connexionem habent. Deus autem, quia actus purus intelligendi est, concursum obiecti ad intelligendum non postulat, sed respuit; et, cum aeternus sit, super omnes conditiones temporis elevatus est; ergo Deus futura libera ab aeterno cognoscit. **12.**

Notetur, ex immutabilitate Dei physica non immediate sed mediate solum consequi, Deum omnia ab aeterno cognoscere. **13.**

Nimirum scientia divina subiective vel entitative non esset alia, etsi Deus nullum mundum vel plures alios creasset. Cur igitur mutetur, si in tempore actum liberum cognoscat, quem ab aeterno non novit? Ratio scilicet est, quia tunc dicendum esset, Deum ad cognitionem ab obiectis externis determinari, ut supra dictum est; atque hinc deinde mutabilitas divina inferretur; abstractione vero facta a tali determinatione nova cognitio per se mutationem in Deum inferre non intelligitur. Quare inefficaciter argumentantur, qui simpliciter ex immutabilitate divina immediate et directe inferunt, Deum futura ab aeterno cognoscere.

14. *3) Ex concursu divino.* — Deus enim in tempore ad omnes actiones creaturarum liberas concurrit; ergo ab aeterno concretum talem concursum conferre decrevit; cum enim Deus, ut supra ostensum est, non solum physice, sed moraliter quoque immutabilis sit, ideo, quidquid in tempore facit, ab aeterno decrevit. Iamvero concursum ab aeterno decretum et in tempore collatum Deus sane ab aeterno cognoscit. Ergo ab aeterno ipsum quoque actum liberum cognoscit; nam concursus collatus a Deo videri nequit, quin videat ipsum quoque actum, ad quem concurrit.

15. *4) Ex veritate aeterna futurorum liberorum.* — Hoc argumentum ideo apponere praestat, ut iam in ipsa argumentatione removeatur difficultas illa supra indigitata, quae inde movetur, quod futura libera, cum esse solum temporale habeant, neque aeternam cognoscibilitatem habere possint. Porro argumentum sic habet: Deus, cum subsistens intellectio sit, necessario cognoscit, quaecunque vera sunt: atqui futura libera ab aeterno determinate vera sunt; ergo Deus ab aeterno futura libera cognoscit.

Maior argumenti certa est, restat igitur, ut minor probetur. In hac autem probatione, ut quaevis ambiguitas vitetur, considerandum est, de quanam veritate futurorum liberorum probanda agatur. Triplex scilicet veritas distingui potest: ontologica, quae est cognoscibilitas rei interna; logica actualis, quae est actualis conformitas intellectus cum re; logica potentialis, quae nihil aliud est, nisi cognoscibilitas rei externa. Iamvero in pro-

batione non intenditur veritas logica actualis aeterna, quia secus quod quaeritur supponeretur; neque intenditur veritas logica potentialis, quia haec veritatem ontologicam supponit atque ex ea spectato intellectu divino necessario effloresci, ut in maiori asseritur; itaque intenditur veritas ontologica, quae vocari etiam potest et vocatur veritas obiectiva, quatenus obiectum cognitionis vel etiam propositionis est. Plures quidem auctores negant futuris liberis vel propositionibus ea enuntiantibus veritatem determinatam convenire et contendunt iisdem in se spectatis solum indeterminatam veritatem convenire i. e. disiunctive hoc liberum concretum aut futurum aut non futurum esse. Sed hi confundunt futuritionem causalem cum futuritione formali vel futura libera prouti in causis suis indeterminate continentur cum iisdem prouti in se reipsa determinate erunt. Itaque futuris liberis prout in se determinate erunt extra causas asserimus determinatam veritatem ab aeterno convenire; atque haec assertio non uno solum argumento sufficienter probatur.

a) Actiones liberae futurae determinatam veritatem ha- **16.**
bent, priusquam existant; quod satis manifeste patebit si concreta quaedam actio libera consideretur, ut v. g. negatio Petri a Christo praedicta: Hac nocte priusquam gallus cantet bis, ter me negabis. Circa hanc actionem, antequam poneretur, duae propositiones formari potuerunt: Petrus negabit, Petrus non negabit. Iamvero ex his duabus propositionibus necessario altera determinate vera, altera determinate falsa erat. Etenim tres casus possibiles sunt: Aut utraque erat determinate vera; aut neutra erat determinate vera; aut una erat determinate vera et altera determinate falsa. Atqui primum sane dici nequit, quia duae contradictoriae non possunt simul esse verae; nec alterum dici potest, quia ex duabus contradictoriis necessario una vera est; ergo tertium dicendum est, i. e. negationem futuram determinate veram fuisse; et profecto vera est propositio, quae affirmat esse, quod est, vel quae negat esse quod non est. Ergo ipsa illa actio libera vera erat, antequam poneretur; nam veritas obiecti in veritate propositionis ipsum enuntiante continetur

vel veritas propositionis veritatem obiectivam sive ontologicam rei supponit. Ergo ulterius actio illa libera ab aeterno vera sive intelligibilis erat; nam cum iam veritas rei ipsam rem tempore praecedat, nulla ratione ad determinatum tempus restringi potest. Et profecto iudicium ab aeterno enuntians aliquam actionem temporalem aut verum est aut falsum. Ergo.

17. b) Ratio, ob quam futura libera in se non haberent veritatem determinatam aeternam, in eo esset, quod antequam fiant, neque in se neque in causis esse determinatum physicum habent. Atqui id ad eorum veritatem minime requiritur. Ergo futura libera veritatem aeternam determinatam habent. Minor probatur ex paritate cum actionibus liberis praeteritis. Etenim fatentibus omnibus determinata veritas actionibus liberis praeteritis convenit. Iamvero praeteritorum et futurorum liberorum omnino eadem ratio est relate ad ipsorum veritatem. Nimirum sicut futurum, ita praeteritum nunc esse physicum non habet; et sicut praeteritum liberum esse determinatum physicum habuit in se non vero propter praesentem causae dispositionem, ita futurum quoque liberum non propter praesentem causae dispositionem, sed in se esse physicum determinatum habebit. — Dicet forte aliquis: praeterita actio libera esse physicum determinatum saltem habuit adeoque maxima differentia est. Respondetur facile, hanc differentiam nullius momenti esse; nam sicut futuritio non est nisi relatio temporis ad nunc antecedens, ita praeteriti ratio formalis pariter relatio temporis est ad nunc subsequens. Tales autem temporis relationes neque esse determinatum actionis in se neque igitur eiusdem veritatem mutant, praesertim si haec spectetur prae intellectu divino, qui prorsus independens est ab omnibus relationibus et conditionibus temporis. Ergo sub respectu, de quo agitur, omnimoda paritas inter praeterita et futura libera est; quare sicut libera praeterita in aeternum vera erunt, ita libera futura ab aeterno vera erant.

18. c) Ex actionibus liberis in se spectatis idem evincitur. Nam actio libera in se eadem manet sive consideratur in instanti *A*, quod ipsam praecedit, sive in instanti *B*, quod

eidem coëxistit, sive in instanti *C*, quod eandem subsequitur. Aliis verbis: Prioritas, simultaneitas, posterioritas, quam aliqua res relate ad cognitionem habet, nihil nisi merae relationes sunt. Actio libera igitur, sive consideratur per cognitionem ipsa priorem, sive per cognitionem ipsi simultaneam, sive denique per cognitionem ipsa posteriorem, in se aequaliter esse determinatum adeoque veritatem determinatam habet. Sic praesens mea scriptio certum et determinatum factum est sive spectatur relate ad aliquem, qui eam heri consideravit, sive ad aliquem, qui eam nunc considerat, sive denique ad aliquem, qui eam cras considerabit. Atqui de praeteritis et praesentibus omnes fatentur, unum ex contradictoriis liberis esse determinatum adeoque veritatem determinatam habere. Ergo idem, nisi Logica subvertatur, de futuris quoque dicendum est. Ergo futura libera, priusquam sunt, atque proinde ab aeterno determinatam veritatem habent.

Plura tamen contra factam demonstrationem exipiuntur, **19.** *et quidem primo:* Actus futurus liber, cum in se contingens sit ideoque causam requirat, idcirco etiam hac in causa antecedenter ad suam existentiam esse determinatum et veritatem determinatam habet aut omnino non habet; ergo veritatem determinatam in se non habet. — *R.* Verum sane est, nihil contingens in seipso futurum esse nisi dependenter a causa, quae ei in aliqua temporis differentia esse largitur. Sed hoc sane non impedit, quominus in se futurum formaliter denominetur non a causa sua efficiente, sed secundum ipsum illud esse, quod habebit. Quod declarari potest per exemplum denominationis praesentis. Cum v. g. nunc praesentialiter Petrum sedere video, profecto illud, quod video, dependenter quidem a causa existit; sed tamen formaliter verificativum visionis meae sive fundamentum cognoscibilitatis non ista causa, sed potius ipsummet factum est, in quod intuitus visionis meae immediate fertur. Similiter de futuris liberis dicendum est. Formaliter verificativum cognitionis eorum i. e. fundamentum cognoscibilitatis non causa eiusdem, sed ipsummet factum futurum liberum est, quamvis depen-

denter a causa ponatur. Ergo futura libera in se determinatam veritatem habent.

20. *Secundo excipiunt vel urgent:* Cum veritas ipsum esse sequatur tamquam proprietas eius, veritas actus liberi non potest esse prior, quam ipsum esse eius; atqui esse actus liberi est temporale; ergo veritas quoque eiusdem temporalis, non vero aeterna est. — *R.* Res aeternam veritatem habere, nihil aliud significat, nisi res in tempore existentes non sane physice sed intentionaliter adaequari posse intellectui ab aeterno existenti; quod necessario concedendum est. Ad rem *S. Thomas:* „In hac adaequatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur, quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest etiam nunc adaequari his, quae in futurum erunt, nunc autem non sunt; alias non esset vera haec: Antichristus nascetur . . . Similiter et intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his, quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta" (De verit. q. 1. a. 5.). Itaque quamvis proprietas absoluta prior esse non possit, quam ipsa res; nihil tamen obstat, quominus proprietas relativa, ut veritas sive cognoscibilitas et bonitas sive appetibilitas non natura quidem nec obiective, sed tempore tamen prior sit ipsa re. Neque dici potest, hac ratione veritatem aeternam futurorum liberorum esse merum ens rationis; nam quamvis eadem veritas nihil aliud sit, ut dictum est, nisi relatio ipsius actus liberi ad cognitionem praecedentem ideoque secundum mentis nostrae compositionem aliquid entis rationis habeat, non tamen ens rationis est prae mente divina; utpote quae omnes conditiones et relationes temporis supergreditur.

21. *Tertio excipiunt:* Secundum argumentationem propositam futura libera necessaria essent, cum ex principio contradictionis eorum veritas deducta sit. — *R.* Veritas futurorum liberorum secundum factam demonstrationem necessaria est consequenter, non antecedenter; nimirum veritas eadem ipsum actum liberum futurum supponit atque ex eodem efflorescit et proinde sicuti ipse actus liber, ita etiam veritas eiusdem contingens est. Quod vero dicitur, veritatem actus

futuri liberi ex principio contradictionis deductam esse, ineptum imo perabsurdum est; etenim ex principio contradictionis demonstratum est ex duobus contradictoriis unum esse determinate verum; attamen quodnam illud sit, inde non efficitur; aliis verbis ea ratione argumentantes non dicimus, futura libera habere determinatam veritatem vi illationis ex conditione aliqua praesupposita, sed per actualem dimanationem ex causa, quae in certo momento relate ad idem obiectum nonnisi una concreta et determinata esse potest. Quaenam vero illa sit futura, nos quidem latet, latere autem non potest intellectum infinitum.

Corollarium.

22. ***1. Scientia visionis quoque solo eius obiecto secundario considerato maxime admiranda apparet.*** — Etenim hac scientia Deus, ut ex facta expositione apparet, non solum substantias quascunque mundanas earumque partes, proprietates, qualitates, sed operationes quoque omnes et singulas tum necessarias tum liberas proindeque totum processum mundanum physicum, socialem, politicum moralem, religiosum ab aeterno uno conspectu intuetur atque complectitur. Quam adorandam divinae scientiae virtutem et maiestatem his inter alia exsequitur Lessius: „Considera Deum omnia, quae sunt in mundo usque ad minutissimas partes, figuras, colores, qualitates, condiciones, situs, motiunculas, momenta modosque omnes et habitudines distinctissime et perfectissime intueri et in numerato habere: nimirum omnes vermiculos, omnes muscas, animalia omnia et partes singulorum, omnia gramina, omnes herbas et plantas, omnia silvarum folia, omnes pilos animantium, omnes arenas littoris et deserti, omnes guttas maris, omnes stillas pluviarum, omnes crispationes undarum, omnes foliorum motus, omnium mensuras, distantias, congruentias, discrepantias, situs, modos, tempora: omnes hominum et angelorum cogitationes, omnes affectus, omnes intentiones praeteritas, futuras et momenta singulorum. Haec omnia semper distinctissime et clarissime intuetur, penetrat,

comprehendit idque adeo clare et perfecte, ac si tota vis mentis illius in unum dumtaxat illorum intenta esset . . . Neque id mirum videri debet. Sicut enim essentia ipsius et potentia in singulis punctis loci et spatii est tota et tam perfecte, quam si tota immensitas ad punctum esset contracta: ita etiam vis intelligendi et sapientiae ipsius non solum est infinita extensive, nimirum quia se extendit ad infinita obiecta; sed etiam intensive, ut circa singula obiecta habeat actum infinitae perfectionis et claritatis" (De div. perf. l. 6. c. 2. n. 15.)

23. ***2. Deus actus quoque creaturarum futuros in sua essentia tamquam medio obiectivo cognoscit.*** — Quod quidem ex ipsa demonstratione thesis instituta consequitur atque quod actus necessarios attinet etiam satis commode intelligitur. Etenim actus simpliciter necessarii, remoto quovis influxu causarum liberarum creatarum, in actu primo proximo causarum necessariarum determinate continentur; actus autem primo proximus causarum earundem quoad actus simpliciter necessarios ultimo a solo divino decreto determinate constitutus est; ergo omnes tales actus necessarii in essentia divina prout decreto libero quasi affecta est determinate continentur ideoque etiam cognoscuntur. Difficilior vero res apparet statim quoad actus liberos, utpote qui in actu primo causae secundae determinate non continentur; interim autem, donec res inferius ex professo magis explicetur, cum eodem Lessio quadantenus et inadaequate sic explicari potest: „Deus enim ex vi suae essentiae ante omne decretum liberum necessario omnia possibilia et omnes possibiles complexiones et omnia ex hypothesi futura cognoscit: qua cognitione posita, accedente decreto libero, quo vult creare causas liberas et permittere eas suis motibus in talibus circumstantiis, statim in suo illo decreto effectivo et permissivo videt, quid absolute sit futurum; idque prius ratione, quam videat effectum in re existentem. Et quia haec visio est infinitae efficaciae in attingendo obiecto, extendit se etiam ad ipsum effectum, ut in se existit. Hoc sensu Deus dicitur omnia cognoscere in se tamquam in causa; nimirum tam-

quam in causa propinqua vel remota, decernente vel permittente. Nam in se, tamquam in causa propinqua, cognoscit omnem naturam rationalem possibilem; accedente decreto creandi, videt omnem existentem et futuram. In illa videt, quidquid ipsa potest facere; et accedente decreto permissivo, videt omnia, quae ipsa est factura" (l. c. c. 1. n. 7.). Quibus verbis non diversae sane scientiae, sed eiusdem cognitionis diversa quasi momenta discernuntur.

Scholion.

1. De concordia scientiae visionis cum voluntatis libertate. — Plures, ut iam supra (n. 3.) dictum est, aeternam Dei praescientiam cum libertate humana repugnare opinantes illam infitiati sunt, ut hanc in tuto collocarent. Verum falso et perverse ita processerunt: etenim verum cum vero pugnare nunquam potest; iamvero tum praescientia divina tum libertas creata peremptoriis omnino argumentis tamquam certa veritas demonstratur; ergo utraque retinenda est ut sibi invicem consona, etsi modus forte concordiae inter utramque nos penitus lateat. Ceterum seposita interim subtiliore controversia inter Bannesianos et Molinistas agitata vel ipse modus illius concordiae sufficienter omnino explicatur atque iam a SS. Patribus explicatus et egregiis exemplis illustratus est. Itaque: 24

1) Concordia inter praesentiam Dei et libertatem creatam explicatur. — Nimirum cognitio quaevis, quantumvis certa et infallibilis, formaliter prout est cognitio rei, nihil in ipsa re ponit nec ullo modo naturam eius mutat. Etenim cognitio ex interna sua ratione nihil aliud est nisi adaequatio intellectus cum re sive intentionalis rei repraesentatio per intellectum; talis autem adaequatio sive repraesentatio, quia relate ad rem cognitam mera externa denominatio est, ex formali sua ratione rem supponere, non autem quidquam in ea ponere vel immutare manifeste intelligitur; ergo reipsa cognitio quaevis, prout cognitio est, rem non ponit nec quidquam in ea ponit nec immutat, sed eam supponit et fideliter 25.

refert. Et profecto hoc eo magis de cognitione dicendum est, quo magis falsitati repugnat et vera est; etenim verae cognitioni proprium est rem repraesentare, prout in se est. Ergo iterum cognitio vera obiectum suum prorsus inalteratum physice reliquit. Iamvero quod de omni vera cognitione valet, de divina cognitione maxime dicatur oportet, utpote quae verissima est. Ergo divina praescientia actionibus creaturarum rationalium libertatem non aufert, sed eam supponit eiusque argumentum est.

26. Neque obstat, quod scientia divina actus liberos tempore praecedit; etenim, ut iam supra (n. 17.) dictum est, Deus actus futuros liberos secundum esse determinatum non in causis eorum cognoscit, quia in causis determinate non continentur, sed eos secundum ipsum illud esse conspicit, quod in se ipsis in certa temporis differentia habebunt; quare scientia divina vi aeternitatis suae ita fere se habet relate ad futura, quemadmodum visus noster respectu eorum, quae praesentes intuemur. Atqui per visum nostrum nihil sane perit libertatis eorum actionum, quos intuemur, quantumvis visio nostra sit infallibilis. Ergo potiore iure id dicendum est de praevisione Dei. Apposite *S. Thomas*: „Sicut . . . noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant: ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt: unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant" (De verit. q. 2. a. 12.).

27. *2) Solutio tradita ex SS. Patrum doctrina confirmatur et illustratur.* — Iam SS. Patres et magni ecclesiae doctores eadem ratione inter infallibilem Dei praescientiam et libertatem creatam concordiam instituerunt atque variis modis illustrarunt:

a) Statuunt, non ideo actionem esse futuram, quia praescitur, sed contra ideo praesciri, quia est futura, vel actionem futuram esse causam praescientiae divinae non quidem enti-

tative, sed terminative spectatae. Ita auctor quaest. ad orthodox., quae Iustino adscribebantur: „Non enim praescientiam sequitur res futura, sed rem futuram praescientia“ (q. 58.). Et *Augustinus*: „Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; imo ideo non dubitatur, ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat, sed si peccare voluerit, etiam hoc ille praescivit“ (De civit. Dei l. 5. c. 10.). Necnon *I. Damascenus*: ..Praescit itaque Deus, quae libere acturi sumus seu quae in nostra potestate sita sunt, virtutem dico et vitium: praefinit vero, quae in nostro arbitrio minime consistunt. Ac vis quidem Dei praescia causam ex nobis non habet: verum ut quae facturi sumus praesciat, hoc a nobis proficiscitur; nisi enim facturi essemus, neque ipse praecognosceret, quod futurum non esset. Et praescientia quidem Dei vera est et infallibilis, at ipsa non est causa, ut omnino fiat, quod futurum est, sed quia hoc vel illud sumus acturi, idcirco praenoscit“ (c. Manich. n. 78.). Similiter alii multi Patres rem exponunt, ut Origenes, Epiphanius, Chrysostomus, Hieronymus, Cyrillus Alexandrinus aliique, qui conferri possunt apud *Petavium*, de Deo l. 4. c. 7.

Notandum autem hic est, quando SS. Patres rem fu- **28.**
turam causam vel rationem praescientiae divinae etiam terminative solum spectatae dicunt, intelligendum esse causam vel rationem non proprie dictam, sed improprie dictam vel conditionem praesuppositam: primum enim cum perfectione et independentia divinae scientiae pugnaret.

b) Rem comparationibus illustrantes declarant, divinam **29.**
praescientiam non magis libertatem nostram laedere, quam nos visione sensuum nostrorum vel recordatione vel quacunque cognitione rebus cognitis necessitatem inferimus. Verbi gratia *Augustinus*: „Sicut tu inquit, memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt“ (De lib. arb. l. 3. c. 4.). Et *Theodoretus*: „Nemo praescientiam

horum esse causam dicat, non enim praescienta tales efficit, sed Deus ut Deus, quae futura erant, prospexit. Neque enim si ferocem equum videns frenum mordentem et sessorem minime tolerantem dixerim eum praecipitio appropinquantem casurum, deinde id quod dixi evenerit, ego equum inieci in praecipitium, sed quod futurum erat, praedixi, ex equi ferocia coniecturam faciens. Deus autem universorum omnia procul videt, ut Deus, non tamen huic affert necessitatem, ut virtutem exerceat, illi autem ut vitam ex vitio instituat" (in ep. ad Rom. c. 8.). Similiter *Boëthius*: „Quid postulas, ut necessaria fiant, quae divino lumine lustrentur? Cum ne homines quidem necessaria faciant esse, quae videant? Num enim, quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temperario praesenti quaedam videtis, ita ille omnia sua cernit aeterno. Quare haec divina praenotio naturam rerum proprietatemque non mutat, taliaque apud se praesentia spectat, qualia in tempore olim futura provenient" (De consol. phil. l. 5. pros. 6.). Et ibidem iterum: „Sicut vos, cum pariter ambulare in terra hominem et oriri in coelo solem videtis, quamquam simul utrumque conspectum, tamen discernitis, hoc necessarium et illud esse voluntarium iudicatis; ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat, apud se quidem praesentium, ad conditionem vero temporis futurarum." Denique aposite etiam *Damascenus*: „Dum (medicus) praenoscit morbum futurum, non affert morbo causam; sed medici praenotio est conditionis ipsius argumentum; praenotionis autem causa haec, quod ita futurum erat" (Dial. adv. Manich.).

30. Ex hac praescientiae divinae cum creata libertate concordia *intelligitur primo*, absurdam esse imaginationem opinari, homines mutare vel frustrare posse praescientiam vel praedictiones Dei sive ommittendo actiones liberas praedictas sive ponendo non praevisas vel praedictas. Quod figmentum Boëthius aptissime sic repellit: „Sed si in mea, inquies, potestate situm est mutare propositum, evacuabo providentiam,

cum, quae illa praenoscit, forte mutavero. Respondebo, propositum te quidem tuum posse deflectere; sed quoniam et te id posse, et an facias quove convertas, praesens providentiae veritas intuetur, divinam te praescientiam non posse vitare, sicut potentis (patentis?) oculi effugere non possis intuitum, quamvis te in varias actiones libera voluntate convertas" (l. c.).

Intelligitur secundo, qualis nexus inter praescientiam **31.** divinam et futura libera intercedat vel qualis necessitas his ex illa proveniat. Nimirum non aliam necessitatem futura libera ex praevisione divina induunt, quam eam, vi cuius quod est simul non esse non potest. Haec igitur necessitas est *consequens non antecedens;* est *hypothetica, non absoluta;* est *consequentiae, non consequentis;* est necessitas *sensus compositi non divisi.* Est consequens non antecedens, quia ipsam rei futuritionem supponit non praecedit; deinde est hypothetica non absoluta i. e. actioni liberae convenit, prout scientiae divinae subest, non autem actioni in se secundum naturam suam spectatae propria est; praeterea est necessitas consequentiae, von consequentis i. e. inter praescientiam divinam et actionem liberam infallibilis nexus logicus est, nullo autem modo nexus physicus est, vi cuius ex praescientia divina actio futura physice necessario consequatur; denique est necessitas sensus compositi non divisi, quatenus quidem actio libera ut componitur cum praescientia divina sive praevisa non potest simul non futura esse, verum in se spectata vel divisa a praevisione non esse potest. Est igitur necessitas quae libertatem actionis futurae nequaquam impedit. Apposite *S. Anselmus:* „Hoc ipso, quod praesciri aliquid dicitur futurum esse pronuntiatur. Non enim nisi quod futurum est praescitur, quia scientia non est nisi veritatis. Quare, cum dico: Si Deus praescivit aliquid, necesse est illud esse futurum, idem est ac si dicam: si erit, ex necessitate erit. Sed haec necessitas non cogit, nec prohibet aliquid esse aut non esse. Ideo enim, quia ponitur res esse, dicitur ex necessitate esse; aut quia ponitur non esse, affirmatur non esse ex necessitate: non quia necessitas cogat aut pro-

hibeat rem esse aut non esse. Nam cum dico: si erit, ex necessitate erit; hic sequitur necessitas positionem, non praecedit. Idem valet, si sic pronuntietur: Quod erit ex necessitate erit: non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia quod erit non poterit simul non esse . . . Quapropter cum dicimus, quia quod Deus praescit esse futurum, necesse est esse futurum; non asserimus semper rem esse necessitate futuram, sed rem futuram necessitate esse futuram: non enim potest futurum simul non esse futurum. Idem sensus est, si sic dicitur: Si Deus praescit aliquid, non addendo futurum: quoniam in praescire intelligitur futurum. Nam non est aliud praescire, quam scire futurum, et ideo si praescit Deus aliquid, necesse est illud esse futurum" (De concordia praescient. et praedestin. l. 1. c. 1. 2.). Similiter *S. Thomas:* „Actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiamsi futurum sit nobis, sicut transit visus noster supra ipsum, dum est: et quia esse, quod est, quando est, necesse est, quod tamen absolute non est necessarium, ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium, quia ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali. Et ideo simile est, sicut si ego videam Socratem praesentialiter currere: quod quidem in se est contingens, sed relate ad visum meum est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta" (1. D. 38. q. unic. a. 5. ad 3.).

32. ***2. Obiectiones quaedam reliquae solvuntur.*** — Paucae difficultates restant, quarum solutionem ad maiorem rei intelligentiam subiicere praestat:

1) Si Deus res a se diversas ab aeterno non cognoscat, eius cognitio tantum terminatione externa, non autem perfectione interna careret; scilicet eodem plane modo se haberet, ac si nulla res ab ipso diversa unquam existeret; ergo sine ratione asseri videtur, Deum res temporales ab aeterno cognoscere. — R. d. antec.: in eo casu proxime et formaliter interna perfectio non deesset *c.* vel *tr.* neque deesset remote et reductive *n.* Et *n.* consequens et consequen-

tiam. Nimirum in illo casu Deus non esset ex se determinatus ad cognoscendum omne verum ideoque consequenter eius cognitio imperfecta dicenda esset; id autem non esset, si res a Deo diversae nullae existerent; quapropter paritas inter utrumque casum nulla est.

33. 2) *Si Deus cognoscat res temporales vel a se diversas, cognitio eius ad easdem refertur, ab iisdem pendet, et contingens est: atqui eiusmodi cognitio Deo repugnat; ergo. — R. d. mai. 1 p.*; In eo casu divina cognitio ad res temporales refertur relatione realis dependentiae *n.* relatione rationis *c.*; *2 p.*: pendet ab iisdem tamquam a causa determinante *n.* tamquam a conditione *sbd.* si cognitio entitative spectatur *n.* si terminative spectatur *c.*; *3. p.*: cognitio divina esset contingens quoad entitatem *n.* quoad terminationem *sbd.* absolute *c.* supposita rerum existentia *n.* Et contradistincta minore *n.* consequens et consequentiam. Distinctio intelligitur ex superiore tractatione.

34. 3) Contra immutabilitatem et aeternitatem scientiae divinae talis difficultas proponi potest: *Immutabilis et aeterna scientia idem semper atque eodem modo cognoscit; quare v. g. semper et eodem modo Christum nasci cognoscit; atqui talis scientia falsa est; ergo divina scientia nec immutabilis sive aeterna est. — R. d. mai.* idem semper et eodem modo cognoscit spectato modo cognitionis *c.* spectato modo obiecti *n*; et *d.* conclusionem *mai.*: cognoscit Christum semper nasci. *n.* semper cognoscit Christum certo tempore nasci *sbd.* ita ut eodem actu etiam cognoscat Christum praecedenti tempore nondum esse natum et subsequenti tempore nativitatem eiusdem iam praecessisse *c.* secus *n.* Et contradistincta minore *n.* consequens et consequentiam. Videlicet successio in obiecto divinae scientiae est; nulla autem successio in ipso actu cognitionis invenitur.

35. Rem phantasiae imperviam ideoque paulo difficilem variis exemplis egregie illustrat *S. Thomas*, ut v. g.: „Sint quinque homines, qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident hic contingentia succedentia praesentialiter. Si autem pone-

retur, quod isti quinque actus cognoscentium esset actus unus, posset dici, quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus uno aeterno intuitu non successivo omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit de rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu, et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec tantum videt rem hanc respectu praecedentis temporis esse futuram, et respectu futuri praeteritam; sed videt istud tempus, in quo est praesens, rem esse praesentem in hoc tempore; quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cuius actus est successivus secundum diversa tempora" (1. d. 38. q. 1. a. 5.). Et alibi: „Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum; et ideo uno intuitu videt omnia, quae aguntur secundum temporis decursum, et unumquodque secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum, prout est in solo ordine suarum causarum, quamvis et ipsum ordinem causarum videat, sed omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum, quae sunt in quocunque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua" (l. 1. Periherm. l. 14. § cf. de malo q. 16. a. 7.; compend. theol. c. 33; de verit. q. 2. a. 12; Quodlib. 11. a. 3.).

36. *4)* Contra concordiam inter praescientiam divinam et libertatem creatam supra statutam sic opponitur vel opponi potest: *Plures SS. Patres iterato docent, res creatas non ideo sciri a Deo quia sunt, sed ideo esse quia a Deo sciantur.* Ita v. g. *Augustinus:* „Non haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter a Deo sciuntur" (De Trinit. l. 10. c. 6.). Et iterum: „Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt,

quia novit. Non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit: non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis; sed illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit, ut erat" (ib. l. 15. c. 13.; cf. conf. l. 13. c. 38.). Similiter *Gregorius M.*: „Quae sunt, non in aeternitate eius ideo videntur, quia sunt, sed ideo sunt, quia videntur" (Mor. l. 20. c. 29.). Et denuo: „non existentia videndo creat, existentia videndo continet" (ib. l. 32. c. 5.) — *R.* Allata in hac obiectione SS. Patrum testimonia, si in seipsis et in contextu accurate considerentur cum iis quae supra allata sunt facile componuntur; quia de alia et alia re in diversis illis testimoniis agitur: quando scilicet dicunt, res ideo a Deo sciri, quia sunt, potissimum de actibus liberis creaturarum agunt; quando vero docent, res ideo esse quia a Deo sciuntur de creaturis tamquam terminis divinae operationis agunt. Insuper consequenter de alia et alia scientia quoque agunt; scientia enim, qua Deus res cognoscit, quia sunt, est scientia speculativa, utpote quae est mera cognitio ideoque obiectum suum non facit, sed supponit; scientia autem per quam res dicuntur esse, est scientia practica, quippe quae adiunctam habet divinam voluntatem creatricem eamque dirigit ideoque res existentes non supponit, sed facit. „Scientia, in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma, in quantum est forma; sed forma, in quantum huiusmodi habet esse in perficiendo illud, in quo est, et quiescendo in ipso . . . Similiter etiam scientia significatur per hoc, quod est aliquid in sciente, et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate" (De verit. q. 2. a. 14.). Iamvero scientia visionis imprimis ea futurorum liberorum ut talis relate ad suum obiectum practica non est; scientia autem simplicis intelligentiae vel etiam media relate ad actus creaturarum liberos quoque practica quidem est, quatenus praelucet voluntati divinae concursum ad eosdem actus exhibenti eamque dirigit; verum etiam haec scientia practica libertatem non aufert, quia concursus ille, quem scientia practica ista praeter meram cogni-

tionem adsignificat, voluntatem non ad unum determinat, sed ipsius liberae determinationi se prorsus accommodat. Ceterum hoc ipsum iam accuratius in sequentibus thesibus declarandum est.

Thesis 26. Ratio, ob quam actus liberi creaturarum absolute futuri praeintellectu divino determinate cognoscibiles sint, falso ponitur in decretis voluntatem liberam ad unum praedeterminantibus.

Declaratio.

1. ***1. Notatio brevis historica in reliquas de scientia divina theses.*** — Quae subsequuntur theses ad controversiam pertinent, quae inde a saeculo 16. inter duas theologorum partes, Bannesianos scilicet et Molinistas, continuo fere atque nonnunquam magna cum commotione et non exiguo partium studio agitata est atque hac quoque aetate agitatur. Culmen vero suum eadem controversia attigisse videtur in celebri congregatione de auxiliis gratiae Romae habita sub Clemente VIII. et Paulo V.; in qua congregatione Romano Pontifice praesidente et praesentibus Cardinalibus hinc theologi O. P., inde S. I. theologi de variis quaestionibus ad praescientiam Dei, concursum divinum et gratiae dona spectantibus contra invicem argumentabantur et disputabant. Occasionem vero harum disputationum opus dedit celeberrimum *Ludovici Molinae S. I.*: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione.* Hoc enim opus, cum a Dominico Bannez O. P. aliisque ut pelagianis erroribus infectum acerrime impugnaretur, a Molina vero eiusque sociis et asseclis, qui Bannesianam doctrinam vicissim de Calvinianismi erroribus arguebant, non minus fortiter defenderetur, Romae tandem apud supremum fidei iudicem delatum est; atque ita orta est supradicta congregatio de auxiliis gratiae. Exitus vero huius congregationis tandem ille fuit, ut quaestiones occasione operis Molinae delati disputatae non deciderentur. Etenim Romanus Pontifex neutrum systema propugnatum nec appro-

bavit nec improbavit, utrique parti, ut suam sententiam sine criminatione alterius tueretur, denique permisit. Itaque quod ipsam rem attinet, opus atque systema Molinae ab accusatione liberatum est iisdemque plane iuribus gaudet ac opposita Bannesianorum doctrina; qui finis non immerito a Bannesianis tamquam strages suae causae cum luctu tolerata, a Molinistis vero tamquam triumphus suae rei cum magno gaudio et plausu susceptus et celebratus est.

Historiam congregationis de auxiliis gratiae totiusque 2.
controversiae scripserunt plures, imprimis vero *Livinus Meyer S. I.* (pseudon. Theodorus Eleutherius) ex parte Molinistarum, atque ex parte Bannesianorum *Hyacinthus Serry O. P.* (pseudon. Augustinus le Blanc), de quibus conferatur *Hurter* Nomenclator, t. II.[2] n. 395 ss. Recentiore aetate eandem historiam succinctius tractavit *Gerardus Schneemann* in opere: *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, quod germanico quoque idiomate editum est.

2. De concursu divino cum omnibus creaturarum actionibus. — Cum quaestiones in hac atque 3.
sequentibus thesibus tractandae cum doctrina de concursu divino arctissime cohaereant atque ab eadem illarum solutio dependeat, de eodem concursu nonnulla necessario praenotantur.

1) Notio concursus. — Itaque per concursum cooperatio quaedam divinae virtutis cum creaturarum actionibus intelligitur. Duplex vero eiusmodi concursus discernitur et quidem vel mediatus vel immediatus est: *Mediatus* est, quatenus actio divina in creaturis ad id terminatur, quod in iisdem actum primum constituit; actus primus autem est operationis et effectus principium adaequate consideratum ideoque ad eum spectant ipsa substantia, facultas operandi, conditiones praerequisitae. Concursus mediatus igitur effectio est et conservatio eorum omnium, quae ad agendum praerequiruntur; quare haec operatio divina rectius praecursus quam concursus dicitur. *Immediatus* vero concursus divinus est, quatenus effectus creaturae ita a virtute ipsius procedit, ut

simul sit a virtute divina tamquam ab immediato non vero unico principio effectivo. Hinc in concursu immediato creatura et Deus vere cooperantur atque creatura in ipsa sua operatione divino influxu iuvatur, dum in concursu mediato Deus solus, non vero creatura cum ipso operatur. Nunc autem iam de concursu immediato accuratius paulo agendum est.

4. 2) *Necessitas vel veritas concursus immediati.* — Imprimis necessitas huius concursus immediati paucis demonstranda est, quare sit assertio:

Deus ad singulas causarum secundarum actiones cooperatur; quare quidquid perfectionis in effectu quolibet creaturarum est, a Deo quoque tamquam ab immediato principio efficiente procedit. Quam assertionem philosophicis quibusdam argumentis, quae rei intelligentiam simul impertiunt, breviter probare praestat. Itaque

a) Nulla res potest esse perfectior in operando quam in essendo; operatio enim essentiam sequitur eique proportionatur; atqui omnis substantia creata in essendo contingens est ideoque continuo influxu divino sustentativo indiget, quo in esse conservetur; ergo influxu divino adiuvante etiam in operando indiget. *Minor probatur*: quod enim ex se ad existendum vel non existendum indifferens est, in se rationem suae existentiae permanentis non habet; neque eandem in alio ente contingente adaequate habet, quia quodvis eus contingens tandem aliquando rationem suae permanentiae in se non habet neque igitur pro aliis talis ratio adaequata esse potest; ergo quaevis substantia creata a Deo in esse conservatur; ergo.

5. b) Nulla causa effectui suo tribuere potest, quod ipsa non habet; atqui causa finita et contingens in se nullum esse habet, cuius ipsa causa adaequata esset; ergo nulla causa finita et contingens effectus sui causa adaequata est; quare quaevis talis causa in quovis effecta producendo concursum Dei immediate cooperantem requirit. Aliis verbis: Quod non est ratio adaequata sui ipsius, neque potest esse causa adaequata

alterius rei; ergo causa quaevis contingens, cum rationem sui in se non habeat, neque ullius alterius rei vel minimae causa adaequata esse potest; quare Deus ad omnes creaturarum actiones concurrat necesse est. *Vel iterum aliter*: Causa creata suo effectui tribuere non potest, quod ipsa non habet, i. e. non immediate pendere a Deo: ergo in primo quoque momento suae existentiae effectus quilibet cuiuslibet causae creatae a Deo pendet; ergo Deus ad omnes effectus causarum creatarum immediate concurrit.

c) Deo adserendum est dominium omnino supremum in omnes creaturas ita, ut pro nutu voluntatis suae omnem creaturarum operationem sine interventu aliarum creaturarum cohibere possit; atqui id non potest nisi per denegationem concursus immediati; secus enim alteram entitatem vel actionem, quae impediat alteram, interponere deberet ideoque re a se diversa indigeret atque ab ea penderet in fine illo assequendo. Ergo cum talis indigentia et dependentia Deo non conveniat, ad omnes creaturarum operationes immediate concurrere dicendus est. 6.

d) Huc pertinent, praesertim quod concursum cum humana voluntate attinet, argumenta illa omnia, quibus principium: Omne quod movetur ab alio movetur, supra (th. 7, n. 11. ss.) probatum est. — Addi potest communis theologorum consensus, qui excepto solo Durando ut videtur, omnes necessitatem huius concursus profitentur, quamvis de modo eo exhibeatur, plurimum dissentiant. — Argumenta theologica videri possunt apud Stentrup, synopsis de Deo uno th. 82. 7.

3) An causa secunda et Deus concurrens dici possint causae partiales. — Ad hanc quaestionem Molina optime sic respondet: „Ex dictis intelligitur facile, si sermo sit de causa integra, ut comprehendit omnem ad actionem necessariam, sive ea universalis sit, sive particularis, Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere unam integram causam coalescentem ex pluribus non integris comparatione cuiusque effectus, ita ut neque Deus per solum concursum universalem sine causis secundis, neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficiant ad effectum 8.

producendum. At cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus: totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius: non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus, si quidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes eiusdem motus. Si vero sermo sit de integra sive tota causa, non omnino séd in aliquo gradu causae, tunc Deus per concursum universalem est causa integra in gradu causae maxime universalis, eo quod nulla alia cum eo concurrat in eo gradu causae; eodemque modo variae causae secundae possunt esse integrae eiusdem effectus, quaevis in suo gradu, ut sol et equus comparatione alterius equi generandi, sol quidem ut causa universalis, equus et causa particularis" (Concord. q. 14. a. 13. disp. 26).

9. ***3. Praedeterminatio physica et praescientia Dei per decreta praedeterminantia.*** — Cum Deus quidquid in tempore facit ab aeterno decernat, facile ratio apparet, propter quam pro diversa sententia de concursu deque modo eius diversa sit praescientiae quoque divinae explicatio. Itaque concursu divino admisso quaeritur, quommodo Deus et voluntas imprimis creata libera ad unum effectum vel actum cooperentur, num concursus divinus praevius sit i. e. praecedens actionem causae secundae et causans eam, an vero simultaneus i. e. simul cum eadem in effectum influens eamque adiuvans; vel quod ad idem redit quaeritur, num concursus divinus ex se indifferens sit vel indifferenter oblatus ita, ut a libero arbitrio quacunque ratione determinetur, an vero determinatus sit ita, ut liberum arbitrium per ipsum ad unum determinetur. In hac quaestione solvenda ideoque in praescientia futurorum liberorum explicanda Bannesiani et Molinistae e diametro sibi opponuntur. Cum in hac thesi de Bannesianorum sententia agatur, eadem hic ex-

plicanda venit, Molinistarum vero sententiae explicatio ad proximam thesin differtur.

1) *Praedeterminatio physica.* — Iam ad primam quae- **10.**
stionem, qua ratione concursus divinus relate ad liberum arbitrium se habeat, Bannesiani uno ore respondent eundem esse praevium et praedeterminantem, vel declarant, praeter motionem cooperativam, quae terminatur in actum secundum liberae voluntatis creatae, admittendam esse motionem physicam praeviam et praedeterminantem, quae in actum primum eiusdem terminetur eumque ad actum secundum liberum determinet. Hanc vero praedeterminationem eius fautores ita accuratius describunt:

a) Praedeterminatio physica est aliquid a solo Deo effectum et in libera voluntate ante actum secundum receptum; et quidem voluntatis complementum est proindeque qualitas aliqua ipsam in actu primo afficiens. „Motio actualis Dei confert voluntati et omnibus causis ultimum complementum actus primi, confert etiam vim quandam, qua operentur ad esse, et ad ultimam actualitatem effectus ut instrumentum Dei" (Didacus Alvarez, de auxiliis l. 3. disp. 18. n. 18).

b) Eadem praedeterminatio physica voluntati ita neces- **11.**
saria est ad agendum, ut metaphysice repugnet, quominus voluntas sine tali praedeterminatione agat. „Nulla secunda causa potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata" (Bannez, in 1 p. q. 14. a. 13.).

c) Libera voluntas versus hanc praedeterminationem se habet mere ut recipiens, nulla autem ratione ut efficiens; a solo enim Deo procedit et omne liberae voluntatis exercitium praevertit, atque hinc Alvarez infert illam motionem „non esse in potestate voluntatis, tamquam in causa efficiente, cum talis motio praevia sit effective a solo Deo" (l. c. n. 20).

d) Eadem praedeterminatione in libero arbitrio posita hoc ipsum *infallibiliter*, *insuperabiliter*, *indeclinabiliter*, *irresistibiliter* in actum secundum prodit, ita quidem, ut metaphysice repugnet, quominus praedeterminatum non agat vel actum omnino determinatum non producat; nam praedeterminatio ad actum determinatum et concretum determinat.

„Actio Dei voluntatem humanam, priusquam se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum praemotione coniungere“ (Gonetus, clypeus thomisticus, disp. 9. a. 5. n. 51). „Solet etiam vocari praedeterminatio physica, quod per illam virtus activa creaturae ex indifferenti et otiosa reducatur ad actum determinatum“ (Goudin. philosoph. 4. p. q. 4. a. 1.; cf. ceteros supra allegatos ll. cc.).

12. e) Neque tamen eadem praedeterminatio libertatem laedit, sed imo eandem confert; videlicet Deus non tantum actum, sed modum quoque eiusdem scilicet libertatem praedeterminat ita, ut, quemadmodum metaphysice impossibile est, ut voluntas praedeterminata non agat, pariter repugnet, quominus libere non agat. — Praeterea, quamvis Deus ad peccaminosum quoque omnem actum in individuo praedeterminet, et quidem ad tales quoque, a quibus malitia metaphysice inseparabilis est, ut v. g. ad odium Dei; attamen auctor peccati minime est, quia solum praedeterminat ad physicam actus entitatem, malitiam vero moralem solum permittit (cf. auct. cit. ll. cc.).

f) Dissensio aliqua apparet inter Bannesianos, si quaeratur, num praedeterminatio ad actum primum voluntatis creatae, an vero ad actum secundum spectet; scilicet alii eam ad actum primum, alii ad actum secundum referunt; alii eam mediam inter utrumque esse statuunt. Verum dissensio haec potius apparens quam realis est. Etenim qui praedeterminationem ad actum primum referunt, nomine actus primi omnia elementa ad actum secundum necessario praerequisita comprehendunt; qui vero eandem ad actum secundum referunt, solummodo illius cum hoc individuam atque infallibilem coniunctionem spectant; qui denique eam inter actum primum et secundum mediam esse contendunt, nomine actus primi omnia elementa ad actum secundum necessario praerequisita intelligunt uno excepto, quod tamen maxime necessarium est, sc. ipsa praedeterminatione. Hinc satis apparet, hanc differentiam apparentem potius quam realem esse neque in ea ullum momentum contineri, quod ad solutionem praesentis quaestionis conferat ideoque specialem considerationem mereatur.

2) *Praescientia futurorum liberorum ex decretis prae* 13.
determinantibus. — Supposita doctrina de praedeterminatione physica modo explicata Bannesiani praevisionem futurorum liberorum commode declarare continuo sane intelliguntur. Etenim cum Deus ab aeterno conferre decreverit, quamcunque praedeterminationem in tempore reipsa confert, et cum ex tali praedeterminatione decreta *infallibiliter*, *irresistibiliter*, *indeclinabiliter*, *insuperabiliter* actus liber consequatur, intelligitur *primo*, unde futura libera ab aeterno veritatem determinatam habeant: scilicet in illis decretis ut in causa ipsorum determinatum esse et determinatam cognoscibilitatem sive veritatem possident; *secundo* facile modus quoque intelligitur, quo divina scientia futura libera attingat: scilicet Deus in decretis praedeterminantibus sive in essentia sua, prouti his decretis quasi affecta est, eadem intelligit. Atque ita quidem reipsa Bannesiani praescientiam futurorum liberorum explicant, non solum eam actuum naturalium, sed etiam supernaturalium sive eorum, qui cum auxilio gratiae divinae eliciuntur; etenim gratia efficax sive quae cum effectu coniungitur, secundum eosdem auctores nihil aliud est, nisi auxilium praedeterminans sive praedeterminatio supernaturalis.

Iamvero totam hanc Bannesianorum doctrinam et scien- 14.
tiae divinae explicationem certo et penitus falsam esse, multis argumentis tum theologicis tum philosophicis facile demonstratur. In sequenti autem demonstratione, argumentis quae gratiam efficacem speciatim respiciunt ad tractatum de gratia remissis, pluribus rationibus ostendetur, tum fundamentum totius doctrinae plane falsum esse sive praedeterminationem physicam liberorum actuum generatim intrinsecus repugnare, tum eadem doctrina, nedum praescientiae divinae consulatur, detrimentum potius inferri maximum.

Demonstratio.

1. Probatur ex libertate humana. — Etenim 15.
praedeterminatio illa humanam libertatem penitus perimit;

quod de singulis libertatis speciebus singillatim ostendendum est. Itaque in illo systemate Bannesianorum:

1) *Nulla restat libertas contradictionis.* — Nam libertas contradictionis in eo est, ut voluntas domina sui actus sit, ut ipsa semet ad actum determinet, ut actum ponere eundemque omittere possit. Atqui praedeterminatione physica in voluntate posita haec non est, domina sui actus, non ipsa semet determinat, actum praedeterminatum omittere nequit. Ergo voluntas praedeterminata non est libera. *Probatur minor*: Voluntas praedeterminata ita quidem *infallibiliter, irresistibiliter, indeclinabiliter, insuperabiliter* agit, ut physice et metaphysice repugnet, actum non poni; atqui quod ab aliquo externo non in sua potestate posito motum ea ratione agit, sane domina sui actus non est, non ipsum semet determinat neque actum omittere potest. — Quare actus liberi non ea ratione praedeterminantur neque igitur in decretis praedeterminantibus a Deo cognoscuntur.

16. 2) *Nulla restat libertas specificationis.* — Etenim libertas specificationis in eo est, ut voluntas pro suo lubitu vel electione sua agere possit hunc actum vel illum actum; atqui praedeterminatione physica posita voluntas nunquam potest pro lubitu suo vel sua electione hunc vel illum actum agere; ergo posita praedeterminatione physica voluntas humana non est libera libertate specificationis. *Minor probatur.* Etenim *primo* voluntas non potest pro sua electione hunc vel illum actum ponere ante praedeterminationem acceptam, quia metaphysice repugnat, quominus sine praedeterminatione agat; *praeterea* non potest hunc vel illum actum ponere praedeterminatione in voluntate posita, tum quia irresistibiliter actum praedeterminatum ponit ita, ut omissio eiusdem metaphysice impossibilis sit, tum quia metaphysice repugnat, quominus actum non praedeterminatum ponat; *denique* non potest hunc vel illum actum ponere sub pluribus respectivis praedeterminationibus, quia *irresistibiliter, insuperabiliter, indeclinabiliter* omnes actus praedeterminati consequuntur. Ergo.

3) Nulla restat libertas contrarietatis. — Nimirum li- **17.**
bertas contrarietatis in eo est, ut voluntas pro sua electione agere possit v. g. hunc actum amoris vel contrarium odii circa idem obiectum; atqui praedeterminatione posita voluntas non potest pro sua electione agere potius actum amoris quam odii; ergo praedeterminatione physica posita voluntas libertatem contrarietatis non habet. *Minor probatur.* Etenim *primo* voluntas non potest pro sua electione ponere actum amoris sub praedeterminatione ad odium neque vice versa actum odii sub praedeterminatione ad amorem. Nam repuguat ut actus ponatur, ad quem praedeterminatio nulla adest; et repugnat etiam, quominus eodem tempore praedeterminatio ad contrarios actus detur; et insuper, si utraque simul praedeterminatio haberetur, uterque actus *insuperabiliter, irresistibiliter, indeclinabiliter* poneretur, non vero unus pro voluntatis electione consequeretur. *Secundo* voluntas neque potest sine quacunque praedeterminatione agere, quia hoc intrinsecus repugnare dicitur. Denique *tertio* voluntas neque libere eligere sibi potest praedeterminationem; nam haec a solo Deo pendet, quippe quae ab aeterno decreta est et in tempore confertur independenter ab humana voluntate; praeterea talis electio libera ipsa supponeret praedeterminationem physicam et sine hac metaphysice repugnat. Ergo asserta praedeterminatione physica voluntas nunquam potest pro sua electione ponere hunc actum potius, quam illum contrarium.

4) Nulla restat libertas omissionis. — Etenim libertas **18.**
omissionis in eo est, ut homo dum potestatem habet certum actum ponendi, eundem tamen pro libera sua electione non ponat. Atqui praedeterminatione physica asserta, quicunque aliquem actum non posuit, eundem ponere non potuit. Ergo praedeterminatione physica asserta nulla restat libertas omissionis. *Minor probatur.* Qui certum actum non posuit, praedeterminationem physicam ad illum actum nullam habuit, quia secus *infallibiliter, insuperabiliter, indeclinabiliter, irresistibiliter* eundem posuisset; atqui qui praedeterminationem physicam ad aliquem actum non habet, quominus eundem ponat, metaphysice repugnat; atque insuper repugnat, quo-

minus aliquis sibimet procuret pro suo lubitu praedeterminationem physicam; ergo eiusmodi praedeterminatione asserta, qui aliquem actum non posuit, eundem actum certissime ponere non potuit.

19. *Exceptiones Bannesianorum repelluntur.* — Plura sunt, quae ad obscurandam et diruendam evidentem demonstrationem modo institutam a Bannesianis oggeruntur. Quibus accurate consideratis et dissolutis vel maior adhuc erit argumentorum claritas et ipsius veritatis evidentia.

a) *Primo dicunt*: Praedeterminatio physica naturae voluntatis accommodatur ideoque eadem non solum substantiam, sed etiam modum actus efficit, qui in libertate praecise positus est. Ergo nihil repugnat, quominus actus praedeterminatus liber sit. — *R.* Actus ab extrinsecus physice atque antecedenter ad libertatis exercitium ita praedeterminatus, ut ex interna essentia talis praedeterminationis *infallibiliter, irresistibiliter, indeclinabiliter, insuperabiliter* consequatur, talis inquam actus ex una parte — et ex altera parte actus, cuius voluntas domina est, quem pro sua electione ponere vel non ponere vel pro quo alium ponere potest: tales actus ut negatio et positio eiusdem manifeste se habent. Aliis verbis: actus praedeterminatus spectato eiusdem principio externo non potest non esse, actus liber autem spectato eius principio externo potest non esse; quare manifesta contradictio continetur in conceptu actus praedeterminati liberi. Iamvero ens in se contradictorium atque repugnans neque Deus facere potest; quare absurdum est hac in re ad omnipotentem causalitatem divinam provocare, quae tum substantiam tum modum omnisentis attingat. Ipsi Bannesiani quoque huius responsi futilitatem senserunt ideoque sententiam suam tamquam mysterium suscipiendam esse declararunt. Ita iam ipse Bannez. „Ad hanc ego obiectionem responsurus, nequeo satis mirari huiuscemodi theologorum ignorantiam, ne dicam temeritatem. Nam primum omnium debuissent credere, quod aiunt, se non posse intelligere; credimus enim catholici mysterium Trinitatis, etiamsi non intelligamus“ (In 2. 2. q. 10. a. 1. Concl. 3. docum. 3). Atvero haec absurda sunt; etenim credimus,

quae divinitus revelata sunt atque vel in Scriptura vel in Traditione continentur; illa autem praedeterminatio physica neque credi potest neque eam credere licet, utpote quae minime in fontibus revelationis continetur, sed fallaci discursu conficta est, atque insuper cum ratione, Traditione, Scriptura aperte pugnat.

b) *Secundo excipiunt*: Sub praedeterminatione physica **20.** intactum relinquitur iudicium rationis: bonum, in quod actus voluntatis tendit, non esse bonum perfectum nec necessario cum felicitate coniunctum proindeque indifferenter non necessario amabile; iam vero stante tali iudicio actus voluntatis in eiusmodi bonum tendens libere elicitur; ergo sub praedeterminatione physica intacta restat voluntatis libertas. — *R.* Plura in hac exceptione vel ponuntur vel supponuntur, quae aperte falsa sunt. Etenim *primo* illa indifferentia iudicii non formale libertatis constitutivum, sed radix potius est; libertas enim voluntatis formaliter in eo est, quod voluntas domina sui actus est atque semetipsam ad agendum determinat; quod quidem, quia voluntas ab intellectu praelucente dirigitur, illam iudicii indifferentiam praesupponit. Quare *secundo* ad libertatem prorsus non sufficit, ut voluntas ab obiecto vel cognitione determinata non sit, sed plane requiritur, ut a nullo extraneo verum a semetipsa ad agendum determinetur. Atqui praedeterminatio physica voluntati extranea est atque ab eius arbitrio non pendet. Denique *tertio* quamdiu iudicium perstat, bonum aliquod indifferenter amabile esse, tamdiu sane repugnat, quominus voluntas a ratione gubernata necessario in idem bonum tendat; ex hoc autem concludi debet, stante illa iudicii indifferentia praedeterminationem physicam ad unum repugnare; nullo vero pacto concludi potest, praedeterminatione ad unum libertatem non tolli, cum iudicii indifferentia permaneat. Ergo manifesta petitio in Bannesianorum exceptione continetur: videlicet quando dicunt, stante iudicii indifferentia voluntatem necessitari non posse, posse autem ad unum praedeterminari, supponunt id, quod in quaestione versatur et falsum esse demonstratur, scilicet praedeterminationem non inferre necessitatem.

21. c) *Tertio excipiunt:* Voluntas libera praedeterminationi physicae resistere potest *in sensu diviso* quidem, non vero in *sensu composito*; atqui ad libertatem requiritur et sufficit, ut resistere possit in sensu diviso, non autem requiritur, ut in sensu composito quoque resistere valeat. Ergo. — *R.* Haec est famosa illa distinctio, quam multi ex adversariis tamquam invictum Achillem inter responsa, quae argumentis contra praedeterminationem physicam prolatis obiiciunt, considerant atque continuo opponunt. Si vero paulo accuratius inspiciatur, futilis et falsa esse sine negotio intelligitur. Itaque:

Primo haec distinctio, cum de liberis actibus agitur, aliquo vero sensu adhiberi potest et ab omnibus theologis adhibetur. Videlicet homo non potest aliquem actum simul ponere et non ponere; quando igitur aliquem actum ponit, necessitas actus secundi in sensu composito habetur, quia actus in voluntate adesse et simul ab ea abesse non potest; vel, quod idem est, homo non habet potentiam simultaneitatis actuum contrariorum vel contradictoriorum, sive componendi actum cum omissione eiusdem vel cum opposito actu. Ex altera autem parte homo simultaneitatem potentiae ad oppositos actus habet; scilicet simul potentiam habet sive agendi sive non agendi, sive hunc vel illum actum ponendi, atque etiam, quando iam libere agit, potentiam tamen habet non agendi in sensu diviso, scilicet actum secundum a potentia dividere potest. Distinctio igitur, de qua agitur, plene coincidit cum altera illa, qua inter necessitatem antecedentem et consequentem distinguitur (cf. supra th. 25. n. 31.).

22. *Secundo* hanc distinctionem nunc Bannesiani ad praedeterminationem physicam modo supradicto transferunt, scilicet dicunt, voluntatem sub praedeterminatione necessario quidem agere in sensu composito, nequaquam autem in sensu diviso, atque ideo intactam manere voluntati potentiam non agendi vel aliter agendi adeoque etiam libertatem. Atqui haec illius distinctionis applicatio manifesto falsa et perversa est, ut facile apparet, si comparetur cum priore et communi huius distinctionis applicatione. Etenim in priore casu adest solum necessitas consequens ipsum actum liberum, in posteriore autem

casu necessitas resultat actum liberum praecedens eumque causans; in priore casu exstat solum impossibilitas coniungendi non velle cum velle; in posteriore adest impossibilitas coniungendi non-velle cum praedeterminatione physica, quae velle antecedit eiusque causa est; atqui velle quidem in nostra potestate positum est, non autem praedeterminatio physica; ergo prior impossibilitas libertatem non impedit, posterior vero eam penitus destruit. — Quare, cum Bannesiani distinguunt, voluntatem sub praedeterminatione physica non posse quidem actum praedeterminatum omittere in sensu composito, posse autem in sensu diviso, facile subsumitur: atqui neque in sensu diviso pro sua electione omittere potest; ergo restat argumentum. Probatur antecedens: Voluntas in sensu diviso i. e. divisa a praedeterminatione necessario prorsus non vero pro sua electione actum omittit, quia, quominus sine praedeterminatione agat, plane repugnat; ergo. Vel alio quoque modo subsumi potest: atqui voluntas, ut libera sit, necesse est, ut in sensu composito sive sub praedeterminatione physica actum omittere possit; ergo argumentum restat. Probatur minor subsumpta: Voluntas, ut libera sit, necesse est, ut actum ponere vel omittere possit positis omnibus ad agendum praerequisitis; ergo voluntas sub praedeterminatione physica, ut libera maneat, necesse est, ut actum ponere vel non ponere possit in sensu composito cum ea.

Tertio aliqui ex Bannesianis sunt, qui paulo aliter eandem distinctionem explicant; videlicet dicunt: voluntati sub praedeterminatione physica manere quidem veram potentiam actum omittendi, quae tamen potentia reipsa ex natura praedeterminationis semper cum actu coniuncta sit; non autem manere potentiam actum omittendi talem, quae reipsa unquam ab actu divisa sit. Atqui hoc sensu distinctio illa intellecta evidenter nihil dicit aut contradictoria ponit. Etenim posita praedeterminatione actus voluntatis *infallibiliter, irresistibiliter, indeclinabiliter, insuperabiliter* consequitur: atqui potentia omittendi actum, qui irresistibiliter, indeclinabiliter, insuperabiliter consequitur, nulla est vel contradictionem in terminis ponit: ergo. **23.**

24. *d) Quarto excipiunt:* Praedeterminatio se tenet ex parte actus secundi non vero primi voluntatis ideoque non posse agere sed ipsum agere tribuit. Quare sine praedeterminatione in voluntate existit quidem potentia possibilitatis ad agendum vel non agendum vel aliter agendum, minime vero potentia futuritionis. Ad libertatem autem sufficit potentia possibilitatis, potentia vero futuritionis non requiritur. — *R.*: *Primo*, si sine praedeterminatione physica verum posse habetur, cur eiusmodi posse sine praedeterminatione physica nunquam in actum prodit nec prodire potest? Dicetur forte, quia praedeterminatio praerequisitum est ad agere non vero ad posse agere. Atqui omnia ad agendum praerequisita ad actum primum proindeque ad posse agere pertinent. Scilicet potentia ad actum, qui quominus ponatur repugnat, nulla est. *Praeterea* iidem auctores, qui praedeterminationem ad actum secundum spectare contendunt, alibi eandem sic declarant, ut complementum actus primi esse, sine quo hic incompletus sit, manifeste appareat. Atqui haec aperte contradictoria sunt. Ergo. *Denique* praedeterminatio physica ex una parte propter internam suam indolem ipso actu natura prior est quia causa eius est; ex altera vero parte simul cum actu esse et ad ipsum agere spectare exhibetur; atqui haec iterum manifeste contradictoria sunt; ergo.

25. ***2. Ex eo, quod Deus physice praedeterminans auctor peccati foret.*** — Praedeterminationem physicam ex sententia Bannesianorum ad actus malos quoque vel peccaminosos necessario praerequiri, ex iis manifestum est, quae supra circa hoc systema notata sunt; scilicet repugnat, quominus homo in ullum actum prodeat, ad quem non est praedeterminatus; et solum in decretis praedeterminantibus ex illorum auctorum mente Deus actus futuros liberos malos praevidere potest. Ceterum hanc doctrinam aperte et explicite proponunt. Ex altera autem parte tum ratione tum fide certum est, Deum auctorem peccati nequaquam esse; atque hanc veritatem cum ceteris theologis catholicis ipsi Bannesiani contra Calvinum eiusque sectatores strenue defendunt. Hinc autem alterum irrefragabile argumentum contra prae-

determinationem physicam derivatur; etenim haec duo: Deum ad peccatum praedeterminare neque tamen auctorem peccati esse, quidquid Bannesiani regerunt, conciliari cum invicem non possunt, sed aperte contradictoria sunt.

1) Probatur ex natura praedeterminationis. — Deus **26.** in hac sententia ex libera sua voluntate motione irresistibili et insuperabili voluntatem humanam ad actum malum determinat; et quidem ita ad talem actum praedeterminat, ut in potestate humanae voluntatis nullatenus sit, illam praedeterminationem aut non recipere aut cum ea recepta componere omissionem actus mali aut ab actu malo malitiam separare. Atqui qui alium ita ad actum malum impellit, huius actus mali per se auctor physico-moralis est; imo solus eiusdem auctor esse optimo iure dicitur. Ergo in sententia Bannesianorum Deus vere et proprie et per se auctor peccati evadit. Hoc autem consequens penitus absurdum et impium est; ergo idem de systemate, ex quo legitime deducitur, eadem ratione dicendum est. Maior argumenti manifesta est et ab ipsis Bannesianis conceditur; minor item evidens est; his tamen rationibus ulterius explicatur atque in sua luce ponitur:

a) Deus praedeterminans voluntatem ad actum bonum, **27.** v. g. amorem Dei, huius actus, fatentibus ipsis Bannesianis, auctor est; ergo item Deus praedeterminans ad actum malum v. g. odium Dei eiusmodi actus auctor dici debet; etenim admissa praedeterminatione physica ita in hunc sicut in illum Deus influit et sicut cum priore bonitas moralis individuo nexu coniuncta est, ita a posteriore malitia moralis prorsus inseparabilis est.

b) Si homo illo modo versus alterum hominem agere posset, et alter alterum physice et insuperabiliter ad peccatum praedeterminaret, evidenter sane omnes una voce peccatum homini praedeterminanti non autem praedeterminato actumque elicienti attribuerent atque illum, non vero hunc peccati auctorem esse declararent. Ergo a pari cum Deus hominem ad actum intrinsecus malum insuperabiliter et indeclinabiliter determinat, ipsi Deo praedeterminanti, non vero

homini praedeterminato tamquam auctori actus idem adscribendus est.

28. c) Deus nequit moraliter i. e. hortando, suadendo, instigando determinate ad actum moraliter malum movere, quin auctor peccati fiat; quod vel ab ipsis Bannesianis conceditur. Ergo plane a pari vel potius a fortiori nequit ad actum malum determinatum physice et insuperabiliter movere, quin auctor peccati fiat, quia hoc multo efficacius, quam illud est.

d) Insuper in sententia Bannesianorum Deus est causa etiam libertatis actus, cum praedeterminatio physica secundum eosdem auctores modum quoque actus efficiat; et praeterea voluntate sua prohibente sive necessaria sive libera causa est, quod actus prohibitus et malus est. Iam qui non solum ipsum actum, sed modum quoque eiusdem i. e. libertatem efficit et insuper prohibitione sua actum malum reddidit, certissime auctor talis actus mali ab omnibus habetur et est. Ergo necessario in hac sententia Deus auctor peccati dicendus est.

29. *Confirmatur argumentum*, quia in hac sententia contradictio ponitur in ipsa sanctissima voluntate divina. Ex una enim parte, ut concedentibus illis auctoribus revelatio testatur atque ratio docet, Deus ut agens morale seria voluntate praecipiendo, hortando, minando actum virtutis exigit; ex alia autem parte ut agens physicum efficacissime et insuperabiliter ad actum oppositum peccaminosum praedeterminat; atqui eiusmodi voluntates diversae nisi se excludant, nescio quae se excludant et ipsa evidentia fallere dicenda esset. Quam rationem comparatione sic illustrat De Benedictis: „Da puerum, qui rectos characteres formare non possit, nisi manum habeat a praeceptore directam: quid tu diceres de tali praeceptore, qui a puero exigeret, ut rectos characteres formaret, sed ipse dirigendo eius manum ad motum oppositum eam antecedenter impelleret? Certe is aut per iocum simularet, se velle quod non vult, aut secum ipse pugnaret. Hunc ipsum nobis Deum fingunt adversarii: quare dicendum, quod vel non possit praemovere ad actum malum,

vel quod possit eundem praecipere ac suadere“ (Philos. perip. t. 4. l. 3. q. 3. c. 5. § 2.).

2) *Ex eadem ratione paulo aliter.* — *Ferdinandus Ba-* 30
stida, egregius ex parte Molinistarum in congregatione de auxiliis gratiae disputator ibidem hoc argumentum versans ita exorsus est: „Superest ultima ratio, ex qua, quale sit physicae praedeterminationis dogma, sicut ex ungue leo dignoscitur.“ Deinde notat, ex Bannesianorum doctrina plura sequi absurda atque sex ex iisdem expendit; quorum duo hic ipsius verbis referre iuvat:

„Quartum absurdum, quod ex hac sententia sequitur, est, hominem, dum mala opera exercet, non peccare. Quod non ex eo tantum probo, quod hac sententia posita, dum homo prava opera exercet, id facit, quod Deus ab eo fieri vult, et ad quod faciendum praemovet, impellit et praedeterminat; sed id etiam confirmo et deduco ex illa certissima regula, quam *S. Augustinus* in hac materia tradidit dicens: ‚Quaecunque illa causa est voluntatis, si ei resisti non potest, sine peccato ei ceditur; si autem resisti potest, non ei cedatur et non peccabitur? Igitur cum huic motioni, qua Deus physice praedeterminat ad opera mala, non possit homo resistere, sine peccato ei cedet, si *D. Augustino* credendum est, ut credi debet.“

„Quintum absurdum, quod ex hac sententia sequitur. 31.
est, Deum non solum tentare homines, sed etiam vehementiori tentatione, quam daemon solet urgere. Horrendum dictu consequens, fateor, sed an consequenter sit illatum, subiecta ratio monstrabit. Praemovet daemon ad mala opera suadendo, invitando, alliciendo, nihil intrinsecum in voluntate ponendo; et his omnibus ita movet, ut in potestate voluntatis sit, coniungere dissensum cum iis omnibus motionibus, quae a daemone fiunt, ac saepe de facto coniungat. — Praemovet Deus ad eadem opera mala impellendo et physice praedeterminando tali motione, cum qua impossibile est, carentiam mali actus coniungere. — Quis non videat, maioris esse efficaciae physicam praedeterminationem, quam externam suasionem? Quanto igitur efficacior et vehementior est physica praedeterminatio suasione externa, eo

vehementior est tentatio, qua Deus impellit et praemovet ad mala opera, quam sit illa, qua utitur daemon — Immo sicut quando Deus physice praedeterminat voluntatem ad opera bona, dicitur multo fortius ac vehementius movere ad haec opera, quam moveat homo, qui ad eadem facienda hortatur et suadendo impellit; ita cum Deus praemovet ad opera mala physice praedeterminando ad illa, dicetur, multo fortius et vehementius ad ea praemovere, quam praemoveat daemon, qui ad eadem opera perpetranda hortatur tantummodo et suadet." (Liv. Meyer, op. cit. l. 6. c. 17.)

32. *Variae exceptiones repelluntur.* — Secundum quoque argumentum Bannesiani variis observationibus et obiectionibus infirmare conantur; neque tamen meliore successu quam contra primum procedunt, ut accuratior consideratio obiectorum ostendit:

a) *Primo excipiunt aliqui:* Deus reipsa quidem ad actum peccaminosum praedeterminat ita, ut idem actus infallibiliter et indeclinabiliter consequatur; neque tamen ideo ipse peccat nec est auctor peccati, utpote qui nulli legi morali subiectus est. — *R.* Exceptio haec tum absurda tum frivola est; etenim infinitae Dei sanctitati non solum repugnat, quominus ipse peccet, sed etiam quominus faciat vel auctor sit, ut alii peccent. Hac scilicet ratione agendo non quidem contra aliquam legem sibi impositam, sed contra bonitatem suam, quae omnis legis fundamentum est, manifeste ageret.

33. b) *Secundo excipiunt:* Deus tantum praedeterminat actum, *qui* malus est, non vero *quatenus* malus est; aliis verbis Deus ad materiale quidem non vero ad formale peccati determinat, sed hoc ultimum, formale scilicet peccati, tantum permittit. Iamvero qui solum permittit formale peccati, auctor peccati non est. Ergo. — *R.* Ad hoc ut aliquis auctor peccati dicatur et sit, nulla ratione opus est, ut eius influxus directe in ipsam malitiam moralem ut per se effectam et intentam dirigatur. Etenim *primo* neque ipsa voluntas humana peccans per se intendit vel efficit ipsam actus malitiam atque id sane minime ad peccatum requiritur. Voluntas humana peccans quoque aliquod bonum, ut voluptatem vel alia, intendit atque vel desiderat, ut malitia ab actu separetur:

nihilominus tamen actum prohibitum ponens vel praescriptum omittens peccat; minime igitur requiritur, ut peccans atque etiam auctor peccati ipsam malitiam actus intendat vel per se efficiat. Imo *secundo* id impossibile est, quia actus malus ut talis privationem voluntatis constituit, voluntas autem nihil nisi sub ratione boni appetere et efficere potest. Malitia autem actus cum ipso actu vel per effectionem ipsius actus efficitur, utpote cum quo inseparabiliter coniuncta est. Denique *tertio* inepte dicitur, Deum praedeterminando efficere quidem entitatem actus, malitiam autem eiusdem permittere; etenim producta entitate actus, nihil superest, quod permittatur, cum productum sit totum, quod est peccatum, actus scilicet liber prohibitus; malitia autem impediri non potest, quia nihil est nisi relatio, quae ex actu posito necessario resultat atque ab eodem metaphysice inseparabilis est.

c) *Tertio excipiunt*: Praedeterminatio ex se ad bonum **34.** actum tendit; quod autem ad malum terminetur, id provenit ex mala dispositione voluntatis, in qua recipitur; quod analogia quadam illustrari potest: Quemadmodum scilicet quidquid motus est in claudicatione provenit ex virtute motiva et defectus in tibiam reducitur; ita actus peccati prout actus est in Deum praedeterminantem reducitur, prout vero peccatum est, voluntati hominis male dispositae adscribendus est. Unde patet Deum ad peccatum praedeterminare posse, quin peccati auctor evadat. — *R.* Illa mala voluntatis dispositio aut necessaria homini aut libera est; si necessaria, solutio manifeste nulla est, quia tunc dispositio illa in Deum ultimo reducitur, quippe qui legum physicarum et psychologicarum auctor est; si vero libera dicitur, aut ex actu antecedenti praedeterminato provenit aut a quavis praedeterminatione independens est atque a sola voluntate libera pendet; si primum dicatur, tota argumentatio hucusque instituta redit; si alterum eligitur, exercitium libertatis habetur independens a praedeterminatione physica ideoque systema statutum manifeste relinquitur et contradictio incurritur. Etenim praedeterminatio physica ex formali sua ratione ad unum determinat liberum arbitrium, utpote quod ex se indifferens est; hic

autem liberum arbitrium per suam dispositionem determinare et specificare asseritur praedeterminationem. Praeterea praedeterminatio physica ex sua essentia omni libero voluntatis exercitio prior est; hic autem eodem posterior esse asseritur, cum a libera voluntatis dispositione pendere dicatur, num homo ad actum malum an ad actum bonum praedeterminetur.

35. Quae quidem omnia exemplo tibiae inepte a Bannesianis adducto egregie confirmantur: „Si virtus motiva animalis ea esset, quae tibiam per se indifferentem ad motum rectum et obliquum, ipsa per se impelleret ad motum potius obliquum quam rectum (ut videre est in iis, qui data opera claudicant), evidens est, quod non solum motus, sed obliquitas in virtutem motivam refunderetur. In tantum enim de facto obliquitas in virtutem non reiicitur, in quantum impulsus ab ea manans per se est ad motum rectum. Quare si ille idem impulsus in tibia recta receptus esset, rectus motus processisset. Tribuitur itaque obliquitas tibiae, quia ab ea curva et defectuosa motus primum obliquatur. At in sententia praedeterminantium impulsus divinus recipitur in voluntate adhuc indifferenti ad motum rectum et obliquum, ad actum scilicet virtutis et vitii: haec autem indifferentia a Deo primum determinatur ad motum obliquum per impulsum ad talem motum essentialiter determinantem. Ergo non voluntas est, quae se obliquat a motione divina, sed motio divina est, quae voluntatem a divinae legis semita detorquet; et per consequens obliquitas non voluntati tribuenda, sed Deo" (De Benedictis, l. c.).

36. ***3. Ex interna ratione praescientiae futurorum liberorum.*** — Cum praecedentia argumenta fundamentum systematis Bannesiani respiciant, praesens ratio iam propius ipsam scientiam divinam eiusque explicationem a Bannesianis traditam spectat. Argumentum vero ita habet: Tamquam doctrina theologice certa tenenda est sententia, ad praevisionem futurorum liberorum ex intestina ratione talis praescientiae intellectum requiri in ipsa ratione intelligendi infinitum atque certo essentialiter aliam et aliam esse praescientiam futurorum liberorum et eam futurorum necessario-

rum. Atqui cum hac veritate systema Bannesianum nequaquam consonat; ergo systema Bannesianum theologice falsum est. Consequentia argumenti manifesta est; restat igitur, ut tum maior tum minor probetur:

37. *a) Probatur maior*: Haec vero tum in Scriptura tum in SS. Patrum doctrina continetur atque ex doctrina quadam ab ipso magisterio authentico statuta immediate manifeste colligitur. Et Scriptura imprimis praescientiam futurorum liberorum tamquam certum et invictum divinitatis argumentum praedicat; quod manifestum est ex testimoniis iam supra adductis (Thes. 25. n. 7. ss.). SS. Patres idem saepe docent, ut item supra (ib.) iam ostensum est; quare ad testimonia allata hoc unum S. Cyrilli adiicere sufficit: „Nulli alii, quam soli naturali Deo futura nosse convenit“ (In Ioan. l. 5.). Iamvero num praescientia futurorum liberorum certum esset divinitatis argumentum, num illa ratione perfectio eiusdem scientiae praedicari et extolli posset, nisi ex intestina sua ratione intellectum postularet infinitum? Sane non videtur neque visum est antiquis et recentibus religionis christianae apologetis pluribus, qui ex eventibus liberis praedictis et completis non tantum religionis christianae divinitatem, sed ipsam existentiam alicuius entis in ratione intelligendi infiniti deduxerunt. Ceterum omne quod restare posset dubium tollitur atque maior argumenti facti luculenter roboratur et prorsus statuitur per doctrinam a Concilio Vaticano statutam. Nimirum ita S. Synodus pronuntiavit: „Ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae documenta, facta sc. divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam ac infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata“ (cap. 3. de revel.). Iamvero cum sicuti miracula divinam omnipotentiam ita prophetiae infinitam Dei scientiam commonstrent, aperte et immediate consequitur, ad praescientiam futurorum liberorum intelligendi vim requiri infinitam; secus enim assertio illa non consisteret. — Certissimum autem alterum est, quod in

maiori asseritur, scilicet aliam essentialiter esse rationem praescientiae futurorum liberorum, quam eam futurorum necessariorum; id enim cuivis, qui vel obiter Scripturae et Patrum de scientia divina doctrinam inspexerit, manifesto apparet.

38. *b*) *Probatur minor*: Nimirum in systemate Bannesiano praescientia divina futurorum liberorum neque ex intestina sua ratione necessario infinita esse intelligitur neque essentialiter a praescientia futurorum necessariorum differt. Nam in hac sententia futura libera a Deo praevidentur in decretis aeternis praedeterminationum physicarum, quibus voluntas libera in tempore infallibiliter et insuperabiliter ad unum determinatur. Iamvero ad praevidenda futura libera in decretis, quibus ea ratione ad unum determinata sunt, vis intelligendi infinita requiri profecto non intelligitur. Ad hoc enim non requiritur perfectior intellectio, quam ea est, quae ad futura necessaria praenoscenda sufficit; quia scilicet tum haec tum illa antecedenter ad unum determinata sunt et in causis suis vel in decretis divinis determinate continentur. Ergo in systemate Bannesianorum non maior divinae scientiae perfectio resplendet in praescientia futurorum liberorum, quam in praescientia eclipsium solarium vel lunarium elucet, quas homines quoque praevident. Quam vero hoc alienum sit a Scriptura et Traditione et communi hominum persuasione, iam supra dictum et est continuo per se intelligitur. Ergo.

39. *Excipi possit primo,* futura libera nonnisi ab eo praesciri posse, qui liberam voluntatem praedeterminat; id autem soli Deo omnipotenti et infinite perfecto convenire ideoque hac via mediate ad infinitam quoque scientiae divinae perfectionem concludi posse. — *R.* Concilium Vaticanum necnon Apologetae atque SS. Patres ex praescientia futurorum liberorum directe, non solum indirecte infinitam intellectus cognoscentis perfectionem deducunt. Insuper quidquid dicunt vel regerunt Bannesiani, essentialem differentiam, quae inter praescientiam futurorum liberorum et eam futurorum necessariorum intercedit, nunquam explicare poterunt vel potius eam penitus tollunt.

Secundo excipi possit, futura libera esse multitudinem sive actu sive potentia infinitam ideoque ad ea omnia cognoscenda etiam in decretis praedeterminantibus vim requiri intelligendi infinitam. — *R.* S. Scriptura, SS. Patres, Apologetae, Conciliuin Vaticanum non ideo perfectionem scientiae futurorum liberorum extollunt, quia hac scientia infinite multa attinguntur, sed ipsam potius internam rationem atque indolem eiusdem considerantes eam propter infinitam suam perfectionem soli Deo vindicant simpliciter; nimirum de prophetiis hucusque factis atque completis agunt, quae numero infinitae non sunt. 40.

4. Ex auctoritate SS. Patrum et Doctorum ecclesiae. — Systema adversariorum vel ab ipso Bannez vel ab alio eius aetate inventum primoque propositum esse atque imprimis cum doctrina SS. Patrum, Doctorum ecclesiae necnon theologorum praecedentium aperte et multipliciter pugnare, ingenti testimoniorum nube demonstrari potest atque reipsa egregie demonstratum est v. g. a Ferdinando Bastida in congregatione de auxiliis gratiae (cf. Livinus Meyer, op. cit.). Quia autem ex una parte longior et accuratior huius demonstrationis expositio tum scopum tum terminos huius summae excedit, ex altera vero parte Bannesiani in *S. Augustini* praesertim et *S. Thomae* doctrina praesidium suae sententiae invenisse opinantur, hoc loco requiritur ac sufficit, ut ex horum Doctorum doctrina nonnulla solum delibentur; quibus tamen manifestum fiet, Bannesianos utriusque doctoris certae doctrinae aperte refragari. 41.

1) Ex doctrina S. Augustini. — Praetermissis multis aliis, quae magis gratiam eiusque efficaciam spectant, mentem *Augustini* eiusque apertam dissensionem a Bannesianis manifestat brevis haec ex oratione Bastidae de doctrina *S. Augustini* desumpta expositio: „Adversatur etiam hoc principium omnibus Augustini testimoniis, in quibus docet, non esse Deum auctorem omnium nostrarum voluntatum (i. e. volitionum), quamvis omnium potestatum auctor sit, quod docet l. 5. de civ. Dei c. 9. et de spiritu et littera c. 31.: nam ex illis testimoniis constat, sensisse 42.

Augustinum, hominem, quamvis in omnibus actionibus suis a Deo pendeat, non tamen praedeterminari a Deo ad omnes actus suae voluntatis; alias non posset Deus non esse auctor omnium voluntatum. Qui enim fieri potest, ut Deus non dicatur et sit auctor eius voluntatis, ad quam non solum concomitanter concurrit, sed physice praedeterminando praemovet? Ex quo etiam concluditur, repugnare etiam hoc principium omnibus iis testimoniis Augustini similibus illi, in quo dixit: ‚Detestanda et abominanda opinio est, quae Deum alicuius malae voluntatis aut malae actionis credit auctorem'. Nam ex hoc principio, quod impugno, progressi sunt auctores physicae praedeterminationis ad faciendum Deum auctorem non quidem malitiae peccati, quod ne haeretici quidem dixerunt, sed materialis peccati, quod in voluntatis actione consistit, quantumvis Augustinus hoc detestetur et abominetur. A cuius etiam mente quam longe absit, necessitatem praedeterminationis propter infallibilitatem cognitionis adstruere, manifestant omnia testimonia, in quibus Augustinus affirmat, Deum omnia quorum est auctor praescire; sed non omnium, quae praescit, auctorem esse; ut lib. 3. de lib. arbitrio c. 4. dixit, quibus multa similia sunt. Nam si ad omnia, quae praescit physice praedeterminaret, nihil profecto praesciret, cuius auctor non esset. Omnium enim, ad quae physice praedeterminat, auctor est" (op. cit. l. 6. c. 10.).

43. 2) *Ex doctrina S. Thomae.* — Doctoris angelici mens praedeterminationi physicae atque ideo decretis praedeterminantibus necnon declarationi scientiae divinae ex his petitae tam aperte adversatur, ut, qui accurate doctrinam *S. Thomae* consideraverit, valde miretur necesse sit, quod id a Bannesianis vel non intelligatur vel non concedatur. Ex multis argumentis pauca seligere sufficit.

a) *S. Thomas* fundamentum sententiae adversae sc. praedeterminationem omnem liberae voluntatis claris verbis excludit. Difficile vero est, ex innumeris testimoniis, quibus id constat, aliqua aliis praeferre. Verbi causa: „Deus, inquit, movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali

motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum" (S. th. 1. 2. q. 9. a. 6.). En secundum S. Thomam voluntas humana a Deo ad bonum in genere, non vero ad hoc individuum bonum prae illo alio movetur, ad individuum hoc vel illud bonum volendum ipse homo semetipsum determinat. — Iterum alibi: „Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsum movet, quod non ex necessitate ad unum determinet, sed remanet motus eius contingens . . . nisi in his, ad quae naturaliter movetur" (S. th. 1. 2. q. 10. a. 4.). Quibus verbis iterum quaevis determinatio voluntatis liberae ad unum ab extra proveniens disertis verbis excluditur; non enim *S. Thomas* solum eam determinationem ad unum excludit, quae necessitatem infert, supponens aliam dari Dei praedeterminationem, qua necessitas non inferatur; sed omnem simpliciter sine restrictione determinationem ad unum excludit. — Item alibi: „Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis" (De pot. q. 3. a. 7. ad 13.). Itaque determinatio liberae voluntatis a sola ipsa procedit exclusa etiam ipsa causa prima. — Denuo: „Ipsa potent a voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate" (2. d. 39. q. 1. a. 1.). Quid clarius? Tum positive tum negative quaevis causa voluntatem determinans, quae a voluntate diversa sit, disertis verbis excluditur. Ubi speciatim notandum est vis sententiae negativae, utpote quae ex natura sua prorsus universalis est. — Iterum: „Ratio culpae in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo, qui habeat dominium sui actus; hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, nec ad aliquid eorum determinatur, nisi a seipsa, quod tantum voluntati competit" (ib. a. 2.). — Adhuc: (Deus) in

rebus naturalibus operatur, sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem: in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio rationis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur" (In 2. d. 25. q. un. a. 1. ad 2.). Ex ipsa oppositione, quam *S. Thomas* facit, clare apparet, ex eius mente Deum liberam voluntatem ad unum non praedeterminare. — Denique idem clare cernitur in hoc, quo seriem iam concludere oportet, testimonio; „Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata; nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habent in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari, vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa" (De verit. q. 22. a. 4.).

44. b) Secundum *S. Thomam* praescientia futurorum liberorum nequaquam innititur in decretis praedeterminantibus. Etenim talis praescientia in decretis praedeterminantibus innitens manifesto est suppositio antecedens ipsos actus liberos, *S. Thomas* autem constanter docet, praescientiam divinam esse suppositionem actus liberos mere consequentem. Etenim necessitatem totam, quae posita praescientia divina actibus liberis convenit, in eo docet esse, quod omne, quod est, quando est, necesse est esse. Quare ulterius docet, divina praescientia non magis laedi libertatem futurorum liberorum, quam visione nostra actionis liberae praesentis eiusdem libertas laeditur. Ergo iterum manifesta oppositio apparet inter doctrinam Bannesianorum et eam *S. Thomae*. Et imprimis falsa et illusoria esset illa comparatio inter divinam praescientiam et visum nostrum, si praescientia divina in decretis praedeterminantibus inniteretur. Antecedens pluribus testimoniis confirmari potest, ex quibus pauca adduxisse satis erit: „Contingens refertur ad divinam cognitionem, secundum quod ponitur esse in rerum natura; ex quo autem est, non potest non esse tunc, quando est: quia, quod est,

necesse est esse, quando est, ut in primo Perihermenias dicitur. Non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallitur, sicut et visus meus non fallitur, dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens" (De ver. q. 2. a. 12. ad 2.). „Si dicam: Si Deus scit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est, prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate; et sic necessarium est, sicut antecedens: quia omne, quod est, dum est, necesse est esse" (S. th. 1. p. q. 14. a. 13. ad 2.). „Sicut se habet divina scientia ad futura contingentia, sic se habet oculus noster ad contingentia quae in praesenti sunt. Unde sicut certissime videmus Socratem sedere, cum sedet, neque tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium, ita etiam ex hoc quod Deus videat omnia, quae eveniunt in seipsis, non tollitur contingentia rerum" (De malo q. 16. a. 7. ad 15.).

45. c) Idem fere argumentum paulo aliter proponi aliisque testimoniis *S. Thomae* muniri potest. Ex doctrina *S. Thomae* scientia divina, ut est causa rerum, infallibilem connexionem cum actibus futuris liberis, sive ut loqui solet, cum effectibus causarum contingentium non habet. Sed item secundum *S. Thomam* scientia divina non est causa rerum nisi quatenus adiuncta habet decreta voluntatis divinae. Ergo ex mente *S. Thomae* inter decreta divina, prout causa sunt, et futura libera infallibilis connexio non existit. Ergo, si principiis *S. Thomae* stetur, futura libera in decretis divinis non cognoscuntur; in decretis enim talibus ut sunt causa infallibiliter effectus cognosci sane non possunt, nisi eadem decreta ut causa infallibilem cum effectibus connexionem habeant. Praemissae huius argumenti manifesto ad doctrinam *S. Thomae* pertinent: etenim scientiam divinam causam non esse nisi quatenus decreta voluntatis adiuncta habet, innumeris fere locis docet, ut v. g. de verit. q. 2. a. 14.; in 1. d. 38. q. 1. a. 1. Alterum autem, in quo caput est, sc. inter scientiam divinam, ut est causa, et futura libera infallibilem connexionem non existere, aperte his verbis docet: „Scientia divina est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum. Et ideo me-

diantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus, producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio . . . .: quia causa prima necessaria potest esse simul cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu, et *hoc propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius.* Oportet enim invenire, ad hoc, ut sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito" (in 1. d. 38. q. 1. a. 5. cf. 1 p. q. 14. a. 13. ad 2.).

46. *Opponunt* adversarii multa testimonia *S. Thomae*, imprimis talia, quibus docet vel Deum movere etiam liberam voluntatem vel eum omnia, futura libera quoque, in essentia sua tamquam causa cognoscere. Verum omnia illa testimonia tantum absunt, ut praedeterminationem physicam et scientiam in decretis praedeterminantibus innixam proponant, ut spectato contextu et reliqua doctrina *S. Thomae* considerata oppositam potius doctrinam commendent. Scilicet ex doctrina *S. Thomae* Deus quidem voluntatem quoque movet concursu simultaneo aliisque modis, nequaquam autem praedeterminatione physica; insuper omnia etiam libera in sua essentia ut in causa exemplari omnium modo infra explicando cognoscit, nullatenus autem haec scientia in decretis praedeterminantibus innititur. Interim de his et aliis obiectionibus ex *S. Thoma* petitis conferri potest Desan, De Deo uno t. I. p. 3. c. 8., utpote qui peregregie totam hanc de mente *S. Thomae* quaestionem undequaque versat.

Corollaria.

47. ***1. Neque ullum aliud decretum divinum sive praedefinitivum sive permissivum, ratio primaria vel adaequata est, cur futura libera determinate vera sint proindeque a Deo cognoscantur.*** — Qui decreta praedeterminantia relate ad liberos actus rejiciunt

theologi, ea tamen decreta aeterna in Deo sane admittunt, quibus Deus vel cum libera voluntate ad determinatos actus liberos concurrere decernit, vel actus malos (physice) permittere statuit vel imo actus quosdam bonos supposita scientia media sive praecisa cooperatione liberae voluntatis etiam absolute praedefiniat. Iam plures theologi per eiusmodi decreta praescientiam futurorum liberorum explicari posse putaverunt; quam sententiam aliter et aliter modificatam et expositam tum Scoto et Scotistis tum aliquibus antiquioribus Molinistis tribuunt; atvero his certo illis autem probabiliter immerito et falso adscribi videtur. Quidquid autem est de patronis huius sententiae, ipsa in se spectata sufficiens non est, quia non adaequatam nec primariam, sed inadaequatam solum et secundariam praescientiae divinae rationem exhibet; quod facile patet.

48. *1) Talia decreta adaequatam rationem praescientiae futurorum liberorum non continent.* — Etenim eiusmodi decreta voluntatem liberam ad unum aut determinant aut non; si ad unum non determinant, actus futuri liberi per ipsa ut per rationem primariam et adaequatam neque esse determinatum neque igitur veritatem determinatam habent; quare neque rationem adaequatam nec primariam exhibent, cur a Deo cognoscantur; si vero voluntatem liberam ad unum praedeterminare dicuntur, haec sententia in priorem relabitur atque iisdem argumentis refutatur. Ergo certum est, hac doctrina nec adaequatam nec primariam rationem praescientiae divinae exhiberi.

49. *2) Eadem decreta tamen rationem inadaequatam praescientiae futurorum liberorum exhibent.* — Scilicet considerandum est, in Deo antecedenter ad quodvis decretum liberum adesse scientiam mediam sive conditionate futurorum liberorum per quam scilicet Deus, ut infra ostendetur, certo praevidet, quid unaquaeque creatura libera in his vel illis adiunctis actus primi v. g. cum hac gratia, in hac tentatione, cum concursu generali actura esset. Iamvero haec scientia actus conditionate futuri eo ipso sane, quod Deus absolute decernit conditionem adimplendi sive creaturam in his adiunctis actus primi constituendi v. g. tribuendi hanc gratiam permittendi hanc ten-

tationem, concurrendi concursu generali necessario evadit scientia visionis actus absolute futuri; sive Deus, postquam decretum illud fecit, eo ipso iam non solum videt, quid creatura libera actura esset, sed imo videt, quid reipsa actura sit. Quae cum ita sint, manifestum est, decreta eiusmodi absoluta rationem quidem inadaequatam et secundariam, non vero adaequatam nec primariam vel propriam continere, cur Deus futura libera cognoscat. Ratio enim primaria et propria in eo invenitur, per quod actus futurus liber determinatam veritatem proxime et proprie habet; atqui sicuti esse determinatum ita et veritatem determinatam actus futurus liber proxime et proprie non habet, nisi per liberam determinationem voluntatis, qua hic actus prae illo eligitur. Cum autem talis actus vel determinatio concursum supponat, concursus vel decretum eum decernens veritatis illius ratio inadaequata et secundaria sunt. Ergo.

50. ***2. Actus futuri liberi a Deo non praeviden-tur in ipsa voluntate vel in se spectata vel etiam omnibus circumstantiis actus primi investita.*** — Haec est tertia sententia ad praescientiam divinam explicandam proposita. Secundum hanc sententiam simili modo ac nos coniiciendo, ita etiam Deus at certa scientia ex ipsa voluntate et determinatis in quibus constituta est adiunctis futuras eiusdem actiones praevidet. Ratio est, ut *Bellarminus* declarat, quod Deus „perfecte cognoscat omnes propensiones et totum ingenium animi nostri, et rursum non ignoret omnia, quae illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habeat, quid magis congruum et aptum sit, ut moveat talem animum tali propensione et ingenio praeditum“ (De gratia et lib. arbitrio.). Quam sententiam praeter *Bellarminum* sequuntur *Toletus* (in 1 p. q. 14. a. 13.), *Becanus* (Theol. tr. 1. c. 10. q. 7.) aliique antiquiores theologi; ex recentionibus *Kuhn* atque *Schanz* ei subscribere videntur. Immerito autem ipsi *Molinae* adscribitur, ut facile ei patet, qui attente concordiae disputationem 50. aliasque legerit. — Iamvero haec quoque sententia certo falsa est.

1) Probatur ex libertate. — Etenim voluntas libera in **51.** actu primo proximo constituta i. e. suppositis cognitione, circumstantiis omnibusque aliis ad agendum requisitis aut ad unum determinata est aut non; si est ad unum determinata, libertas nulla restat; si vero ad unum determinata non est, actus liber in ea neque esse determinatum neque igitur veritatem determinatam habet; quare in ea cognosci nequit, quia nihil ibi cognosci potest, ubi non est vel determinatam veritatem non habet.

2) Confirmatur argumentum ex consideratione quorundam praesertim actuum liberorum. — Nimirum patroni huius **52.** sententiae ad occultas inclinationes vel limites voluntatis nostrae vel circumstantias varias, quibus voluntas speciali modo attrahitur, frustra prorsus provocant. Nam saepe inter duo electuri ita indifferentes sumus, ut nulla prorsus ratio ad hoc magis quam illud eligendum nos alliciat; atque tamen unum eligimus prae alio unice, quia sic volumus, cum utrumque simul habere non possimus. In tali autem casu manifestissimum est, ex actu primo actum secundum praevideri nequaquam posse. Neque dici potest, rationem nobis quidem occultam, Deo autem notam esse, quae nos moveat; etenim hoc nihil iuvat, quia ratio nobis occulta nos movere vel determinare nequit, cum certum sit adagium: *Nihil volitum nisi cognitum.*

3) Confirmatur praeterea ex absurda huius sententiae **53.** *sequela.* — Nimirum illa ratio, quae ad unam partem potius quam alteram eligendam nos moveret, aliqua boni ratio sane esset, cum nihil nisi bonum voluntatem alliciat; quare si voluntas unam partem prae alia eligit, cum ex utraque parte bonum aliquod alliciat, dicendum est, in eam partem, in quam voluntas reipsa flectitur, bonum praeponderans eandem indeclinabiliter inclinare. Ergo consequitur in hac sententia, voluntatem semper ex pluribus maius bonum necessario eligere. Iamvero hac ratione purus putusque determinismus, prout v. g. a *Leibnitzio* statutus est, manifesto consequitur, quae doctrina ex communi theologorum et philosophorum scholasticorum sententia prorsus falsa est atque genuinam libertatis rationem

plane destruit. Praeterea eadem doctrina cum manifesto conscientiae testimonio pugnat, quo certi sumus, nos ex pluribus bonis saepe aequale vel minus bonum eligere.

54. *Excipi potest primo* pro hac sententia ex certitudine morali, quippe qua ex legibus moralibus vel psychologicis humanae naturae quidam effectus liberi a creato quoque intellectu certo praecognosci possunt. — *R. primo* haec certitudo ad eos casus non extenditur, in quibus nulla praevalens inclinatio ad hunc potius quam illum actum eligendum impellit; iamvero Deus omnes actus liberos ab aeterno praescit; ergo hac ratione praescientia divina adaequate saltem non explicatur. *Praeterea* considerandem est illam quae opponitur certitudinem moralem in principio rationis sufficientis ultimo inniti. Voluntas enim nihil appetere potest, in quo rationem boni non inveniat et pariter nihil aversari potest, quod rationem mali nullam offerat. Iamvero mater aliqua v. g. praeterquam quod naturali inclinatione ad infantem suum amandum vehementer inclinetur, nullam saepe rationem conspicit, propter quam eundem odio habeat. In tali igitur casu certum est, manentibus iisdem adiunctis matrem infantem minime ex odio interemturam esse. Quae certitudo moralis dicitur, quia in lege morali i. e. naturali voluntatis inclinatione fundatur; praeterea absoluta non est, quamdiu de impletione conditionum praerequisitarum non constat. Hanc certitudinem sane Deus quoque habet. Atvero hac certitudine sententia adversariorum non fulcitur: etenim de explicatione praescientiae actionum perfecte liberarum agitur: eiusmodi actiones autem in iis adiunctis ponuntur, in quibus ad earum oppositum quoque motiva sive aequalia sive minora sive maiora motiva attrahunt. Quare paritas plane deficit.

55. *Excipiunt secundo* cum praedeterminationibus ex principio: *Ex indifferenti nihil sequitur*; scilicet quod indifferens est vel aequaliter ad duo vel plura se habet, unum prae alio eligere non potest; ergo voluntas ut in actum prodeat, a bonitate praevalente determinari vel inclinari debet; secus enim ratio sufficiens actus non haberetur. — *R. primo* hanc rationem nullam esse iam ex eo solo apparet, quia contra

ipsam libertatem divinam aperte retorquetur. Nam Deus ad mundum creandum vel non creandum prorsus indifferentem se habuit; ergo Deus secundum rationem oppositam creare non potuit. Neve dicatur, principium ad Deum applicari non posse; principium enim metaphysicum est ideoque de omnibus valet in quibus ratio entis invenitur. *Praeterea* si voluntas ex duobus bonis aequalibus unum prae alio, vel ex duobus inaequalibus minus bonum eligit, principium rationis sufficientis minime laeditur: ratio enim sufficiens talis electionis ex parte objecti bonitas eiusdem, ex parte voluntatis libertas est. *Denique* principium in obiectione adhibitum sic in forma distinguendum est: Ex indifferenti nihil sequitur: *D.* ex eo, quod est indifferens obiective, i. e. merum possibile *c.* ex eo quod est indifferens subiective *sbd.* ex eo quod est indifferens subiective passive *c.* ex eo quod est indifferens subiective active *n.* Quae distinctio tum ex iis quae supra (quaest. 2.) de argumentis existentiae Dei in genere et de argumento ex motu in specie disputata sunt, facile intelligitur atque nonnullis, quae infra explicabuntur, magis etiam patescet.

56. ***3. Neque coëxistentia actionum liberarum cum aeternitate ratio propria et immediata est, propter quam a Deo cognoscantur.*** — Haec sententia ab aliquibus Thomistis proposita fundatur in alia illa opinione supra (th. 19. n. 34.) refutata, secundum quam res temporales cum aeternitate aeterne coëxistunt: cum igitur fundamentum huius explicationis falsum sit, et ipsa explicatio quoque valore omni caret. Atque hac brevi notatione quaestio absoluta esse videri potest. Nihilominus etiam seposita falsa illa Thomistarum imaginatione connexio aliqua inter aeternitatem Dei et aeternam futurorum liberorum cognitionem existit; quare quaestio paulo accuratius explicanda est. Itaque:

57. *1) Coëxistentia actionum futurarum liberarum cum aeternitate ratio remota et logica est, cur eaedem actiones liberae ab aeterno a Deo cognosci dicantur* — Nimirum id facile patet ratiocinio hoc iam supra quoad substantiam producto: Deus omnia tunc cognoscit, cum existunt; ergo etiam

futura libera cognoscit, cum existunt; ergo eadem libera etiam ab aeterno et ut futura cognoscit; scientia enim Dei sicut ipse Deus immutabilis et aeterna est. Ex quo ratiocinio proindeque ex illa coëxistentia id unum patet, Deum, si quando cognoscat futura libera, eadem ab aeterno cognoscere.

58. *2) Coëxistentia actionum futurarum liberarum cum aeternitate non est propria vel immediata ratio, cur Deus futura libera cognoscat.* — Etenim ut ex superioribus iam facile intelligitur, propria et immediate ratio praescientiae futurorum liberorum illud est, per quod futura libera determinatam veritatem habent et insuper illud, per quod cum intellectu divino ut cognoscibilia coniunguntur. Atqui futura libera per suam, quam habebunt cum aeternitate coëxistentiam, non intelliguntur habere determinatam veritatem et coniunctionem cum intellectu divino; quia haec coëxistentia determinatum eorum esse proindeque determinatam veritatem nón fundat, sed supponit, et praeterea futura libera per coëxistentiam in aliquo tempore cum aeternitate nequaquam iam cum divino intellectu coniuncta esse intelliguntur. Ergo ratio propria et immediata praescientiae futurorum liberorum in coëxistentia eorum cum aeternitate nequaquam continetur. Revera si res accuratius inspiciatur, non maior nec alia difficultas apparet in explicanda praescientia liberorum futurorum quam in explicanda scientia praesentium vel praeteritorum. Scilicet in utroque casu explicandum primo est, unde sit illorum liberorum determinata veritas; et secundo explicandum est, quomodo illa libera, utpote quae nullum influxum in Deum exercent, cum divino intellectu in ratione cognoscibilitatis coniunguntur. Hinc manifestum est, explicationem, de qua agitur, punctum difficultatis nedum solvat ne attingere quidem.

Thesis 27. **Ratio ob quam actus futuri liberi prae intellectu divino ab aeterno determinate cognoscibiles sunt, ex parte obiecti nihil aliud est, nisi ipse actus secundus, prout in certa temporis differentia determinatum esse in seipso habebit; ex parte autem intellectus divini nihil aliud tamquam ratio huius praescientiae nisi infinita eius perfectio assignari potest.**

Declaratio.

1. ***De concursu simultaneo.*** — Reiectis sententiis falsis et inadaequatis vel insufficientibus iam exponenda venit doctrina a Molinistis communiter propugnata, quae opinioni Bannesianae e diametro opponitur atque argumentis certis tamquam vera demonstratur. Cum autem sicuti illa opinio Bannesianorum in praedeterminatione physica innititur, ita haec divinae praescientiae explicatio tota a concursu simultaneo derivatur; ideo sicut in praecedenti thesi expositio praedeterminationis physicae praemissa est, ita in praesenti ab initio concursus simultaneus explicandus erit. 1.

1) Notio concursus simultanei. — Concursus simultaneus si entitative vel active spectatur non est, nisi ipse Deus vel divina voluntas ad extra cum creaturis cooperans; concursus vero terminative spectatus non est quidpiam praevium ipsi actui secundo creaturae vel liberi arbitrii, sed est ipse actus secundus, prout essentialiter ab ipsa divina virtute dependet tamquam a principio effectivo immediato.

2) *Distinctio inter concursum oblatum et collatum.* — Distinguuntur concursus in actu primo sive oblatus et concursus in actu secundo sive collatus: Concursus in actu primo sive oblatus nihil aliud est, nisi ipse Deus vel voluntas divina, prout parata est concurrendi ad quamcunque actionem liberam, quam voluntas elegerit; concursus vero in actu secundo sive collatus est ipse actus liber, prout a Deo actu pendet, sive influxus actualis et activus Dei in ipsum actum secundum. 2.

3) Indifferentia concursus oblati. — Concursus divinus cum libera voluntate in actu primo spectatus sive oblatus indifferens 3.

est; etenim nihil est nisi ipse Deus cuilibet voluntati intime praesens et paratus ad quamcunque actionem concurrendi, ad quam libera voluntas semetipsam determinaverit. Quare libera voluntas aliquo modo concursum indifferentem specificat et determinat, non quidem in Deum agendo, sed cum divino concursu hunc potius quam illum actum producendo. Quod illustrari potest cooperatione liberae voluntatis et habitus. „Sicut enim, ait *Lessius*, habitus ita coniunctus est voluntati, ut eius influxus in actum sit in potestate voluntatis; ita Deus se eo modo voluntati accommodat et coniungit, ut concursus et influxus eius sit in voluntatis potestate. Cum enim intime sit praesens rebus omnibus easque suo substantivo influxu conservet, omnibus esse et vigorem impertiens, non est ei difficile, ita se illis attemperare, ut una cum illis operetur easque iuvet" (De perf. div. l. 10. c. 4. n. 18.). Ceterum in hac specificatione vel determinatione concursus oblati indifferentis per voluntatem liberam non levis difficultas occurrit, quae opportunius infra explanabitur.

4. *4) Concursus simultaneus cum actione peccaminosa.* — Cum concursus divinus simultaneus non solum ad actiones bonas, sed ad malas quoque exhibeatur, facile videri posset, tali quoque concursu Deum auctorem peccati evadere. Attamen Deo, quamvis ad entitatem peccati producendam concurrat, idem tamen tamquam auctori tribui non posse, praecise ex eo intelligitur, quod concursus non praedeterminans sed simultaneus est. Etenim in actu peccaminoso tria distinguenda sunt: primo ipsa entitas physica actus, quae bona est ideoque a Deo effici potest; secundo determinatio liberi arbitrii ad hunc actum prae alio ponendum; tertio deficientia a rectitudine, quae cum hac determinatione essentialiter et intrinsecus coniuncta est. Iamvero supposito concursu simultaneo sub secundo et tertio respectu actus peccaminosus a Deo non procedit proindeque auctor peccati tali concursu non evadit; peccatum enim ut peccatum est ei tamquam auctori adscribendum est, a quo determinatio actus eiusque deficientia a rectitudine procedit. „Ratio culpae, ait *S. Thomas*, in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo, qui habet

dominium sui actus; hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, nec ad aliquid eorum determinatur, nisi ex seipsa, quod tantum voluntati convenit" (In 2. d. 39. q. 1. a. 2.). Quemadmodum igitur perversitas motus v. g. navis gubernatori, non vero motori eiusdem adscribenda est; ita etiam et multo magis actus malus ut est vitalis liber et defectuosus est a secundo agente, ut vero physicam entitatem dicit a Deo quoque est. Vel „simile est, si quis a summo artifice haberet artem incidendi lignum, simul cum mensura ad incidendum recta, sed procederet ad incidendum non tenens mensuram: quidquid enim est de arte in defectuosa incisione, deberet refundi in primum sicut in causam principaliorem; sed incisio prout debitae rectitudinis carentiam involvens, non esset nisi a secundo agente qui mensuram in incidendo non tenuit" (Billot, de peccato c. 1. § 2. in fine.). — Neque dici potest Deum denegare debere concursum suum, ne peccatum fiat; etenim concursus ille generalis indifferens, qui a libera voluntate creata ad actum peccaminosum flectitur, creaturis naturaliter debetur. sicuti ipsa potentia agendi, quia scilicet creatura etiam sine illo generali concursu completum agendi principium non est. Quemadmodum igitur Deus non debet aufferre ipsam potentiam liberae voluntatis, ne homines peccent, ita neque ob eandem causam concursum generalem denegare debet. Ad rem igitur etiam sunt haec *S. Thomae* verba: „Illud dicitur ad malum cooperari, quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat, unde mala est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet, ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse, et agere et quidquid perfectionis in agente est" (in 2. d. 37. q. 2. a. 2. ad 2.).

2. Sensus thesis accuratius definitur. — Ne 5. thesis ut enuntiata est, in perversum sensum detorqueatur, accuratius considerandam et definiendum est, quid in hac tota quaestione de explicatione praescientiae futurorum liberorum praecise et primario in quaestionem veniat. Itaque

praecise et primario non quaeritur de ratione ex parte Dei, ob quam ipse futura libera cognoscat neque de modo, quo eadem, scilicet num mediate in sua essentia an immediate videat; sed potius imprimis de ratione ex parte obiecti, ob quam a Deo ab aeterno cognoscantur sive de ratione aeternam illorum veritatem fundante et determinante praeprimis quaeritur. Iamvero ad hanc quaestionem praesenti thesi respondetur, rationem fundantem vel determinantem aeternam futurorum liberorum veritatem esse ipsum actum secundum liberum: hanc enim rationem nequaquam contineri in quopiam ipsi actui secundo praevio, sive hoc praevium est praedeterminatio physica, sive naturalis voluntatis propensio, sive ipsa essentia divina quocunque concursus vel alio decreto quasi affecta: iam in praecedenti thesi demonstratum est. Itaque ipse actus secundus liber in se spectatus ratio est aeternam futuri liberi veritatem fundans adeoque haec aeterna actus futuri liberi in se spectati veritas ratio est, ob quam a Deo futura libera ab aeterno cognoscantur. Hoc ipsum autem sc. veritatem ipsius actus rationem praescientiae divinae esse, ne in perverso sensu accipiatur, sedulo cavendum est. Etenim haec actus secundi veritas non est ratio determinans vel specificans divinam cognitionem, sed solum conditio sine qua non sive terminus praesuppositus divinae praescientiae est. Ratio est primo, quia Deus utpote ipsa intellectio ex sese determinatus est ad cognoscendum omne verum; praeterea Deus utpote actus purus in qualibet perfectione a nulla re creata pati potest; denique veritas actus futuri liberi utpote quae cum ipso identica ideoque ante ipsum in ordine physico nihil est, nihil agere vel causare potest.

6. Quae cum ita sint, si omnia breviter complectamur, quaestio solvenda est: Quam ob rationem Deus futura libera cognoscit? Ad quam quaestionem respondetur: *Primo* ex parte obiecti ratio est, quia in se determinatam veritatem aeternam habent in ipso actu secundo fundatam; secundo ex parte intellectus divini ratio est, quia est intellectio subsistens et infinita; haec enim cognoscit omne verum et ad cognoscendum nihil praesupponit vel requirit praeter obiecti veritatem. Cum

hoc alterum ex praecedentibus thesibus iam manifestum sit. demonstratio in primo explicando imprimis versatur.

Demonstratio.

1. Deducitur ex thesibus praecedentibus. — 7. Nimirum futura libera veritatem determinatam habent, quia secus nec ab ipso Deo ullo modo determinate cognosci possent; quod ex superioribus satis constat. Porro veritatem determinatam habent aut in aliqua causa praevia ad ipsa, ut in ipsa voluntate cum suis propensionibus et limitibus vel in decretis praedefinitivis sive permissivis sive praedeterminantibus: aut vero in se ipsis sive in ipso actu secundo veritas eorum determinata fundatur. Atqui in causa ulla praevia nequaquam veritatem determinatam habent; ut in praecedenti thesi ostensum est. Ergo veritatem determinatam non habent nisi in seipsis sive veritas eorum determinata nonnisi ex ipso actu secundo efflorescit. Quare ratio, ob quam ex parte obiecti futura libera ab aeterno terminus divinae cognitionis sint. nihil aliud est, nisi determinata eorum veritas obiectiva.

2. Probatur ex doctrina SS. Patrum. — Luculenta thesis confirmatio in SS. Patrum doctrina continetur; ne 8
vero praesens tractatio fines suos excedat, ad quatuor rationes totam hanc ex Patribus argumentationem revocare vel restringere licet:

1) Ratio prima. — SS. Patres saepenumero docent, futura libera in seipsis solum esse rationem, ob quam praescientia divina talis sit, i. e. ad hoc potius liberum reipsa futurum, quam ad illud quod futurum esse potest quidem, sed reipsa non erit, infallibiliter terminetur. Atqui si futura libera non in seipsis tantum, sed in aliquo ad ipsa praevio veritatem determinatam haberent, futura libera in seipsis considerata sola ratio non essent, ob quam praescientia Dei talis est; sed tamquam ratio huius rei illud praevium assignandum fuisset. Ergo ipsa veritas determinata actus secundi ratio est, ob quam futura libera ab aeterno divinae praescientiae obiectum constituunt. Huc spectant testimonia iam supra

(Thes. 25 n. 27.) adducta; quibus duo alia addere sufficit „Celsus putat, quod praedictum est ab aliqua praescientia, ideo fieri, quia praedictum est; nos autem hoc minime concedentes dicimus, non in praedicente esse causam futuri, quia praedixit illud futurum; sed rem futuram, quae utique futura, etiamsi praedicta non fuisset, causam praebere praescienti renuntiandi illam" (Origenes, c. Cels. l. 2. n. 20.). „Non praescientiam dicimus causam esse eorum, quae fiunt (sc. libera voluntate), sed quod mirabilius videri potest, verum tamen est, futurum dicimus causam esse, quod de illo est talis praescientia; non enim, quia cognitum est, idcirco fit, sed quia futurum est, est cognitum . . . . Si Iudas potest aeque ac Petrus esse Apostolus, potest Deus de Iuda cognoscere, quod manet Apostolus aeque ac Petrus. Si potest Iudas proditor esse, potest Deus de eo cognoscere, quod erit proditor. Si autem reipsa proditor erit Iudas, Deus praesciendo id, quod erit ex dictis duobus possibilibus, in eo ipso verum praenoscens, praesciet Iudam proditorem fieri . . . Quasi scientia Dei diceret: Cum possit hic homo facere hoc et possit facere contrarium et ambo sint possibilia, scio, quod hoc faciet" (Eusebius, praep. ev. l. 6.).

9. 2) *Ratio altera.* — SS. Patres asserunt. cognitionem futurorum liberorum in Deo praescientiam proprie non esse, sed potius scientiam. quia scilicet res, ut in se sunt. aeterno divinae scientiae conspectui obversantur. Quod in eum finem dicunt, ut explicent, qua ratione libertas humana per praescientiam divinam non laedatur, sed amice potius cum eadem consonet; atqui si actus liberi, ut in se sunt, aeterno divinae scientiae conspectui obversentur, praecise quatenus in se sunt non autem in aliquo praevio determinatam veritatem habent atque secundum eam a Deo cognoscuntur. Et hoc modo, quod explicare intendunt SS. Patres, sc. per praescientiam divinam libertatem humanam detrimentum nullum pati, commode sane intelligitur. Huc quoque plura spectant testimonia iam supra adducta (Thes. 19. n. 28.). Egregium inter alia *S. Gregorii M.* quoque exstat testimonium: „Deus quomodo est praescius, dum nulla nisi futura praesciantur? Et scimus,

quia Deo futurum nihil est, ante cuius oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt: quippe quia omne, quod nobis fuit et erit, in eius prospectu praesto est; et omne quod praesens est, scire potest potius quam praescire . . . Et quia ea, quae nobis futura sunt, videt, quae tamen ipsi semper praesto sunt, praescius dicitur, quamvis nequaquam futurum praevideat, quod praesens videt . . . In illo nec praeterita nec futura repereri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae in seipsis simul existere non possunt, ipsi simul omnia assistunt, nihilque in illo praeterit, quod transit; quia in aeternitate eius modo quodam incomprehensibili cuncta volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant" (Moral. l. 20. c. 23.).

3) *Ratio tertia.* — SS. Patres statuunt, Deum omnia **10.** quidem praescire, quorum auctor est, non autem omnium esse auctorem, quae praescit; et ita statuentes praecise intelligunt, Deum actuum liberorum imprimis malorum non esse auctorem, quamvis eosdem praesciat. Atqui quod Deus actuum liberorum, imprimis malorum auctor non est, atque tamen eos intelligat ex mente SS. Patrum aliter intelligi nequit, quam quod illi actus antecedenter ad determinationem liberae voluntatis creatae sive antecedenter ad ipsum actum secundum determinatam entitatem et consequenter veritatem non habeant proindeque in ipso actu secundo a Deo cognoscantur; secus enim Deus sive per praedeterminationem physicam sive per propensionem praevalentem inditam sive per aliquid aliud praevium eorum auctor esset; ergo ex doctrina SS. Patrum manifeste dicendum est, futura libera solum in ipso actu secundo determinatam veritatem habere atque a Deo cognosci. Principium argumenti SS. Patres frequenter enuntiant: Ita v. g. *S. Augustinus*: „Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus . . . praescire autem potens est etiam, quae ipse non facit, sicut quaecunque peccata" (De praedestin. SS. c. 10. n. 19: cf. Fulgentius ad Monim. l. 1. c. 29.). Et *I. Damascenus:* „Illud scire interest, Deum omnia prae-

scire, sed non omnia praefinire. Praescit enim ea etiam, quae in nostra potestate atque arbitrio sita sunt; at non item ea praefinit: nec enim vitium admitti vult, nec rursus virtuti vim affert" (De fide l. 2. c. 39.). Et alibi item: „Deus ea, quae voluntarie a nobis futura sunt, hoc est, quae in potestate nostra sita sunt, nimirum virtutem ac vitium praesciens, ea demum praefinit, quae in arbitrio nostro minime consistunt" (Dial. adv. Manichaeos vers. fin.).

11. *4) Ratio quarta.* — Secundum SS. Patrum doctrinam veritas actus futuri liberi in se prior est obiective, quam eius praescientia, et ab hac supponitur. Atqui si actus futuri liberi antecedenter ad actum secundum liberum esse determinatum et veritatem determinatam haberent, nequaquam dici posset, eosdem actus a scientia divina supponi eaque obiective priores esse; scientia enim divina tunc in aliquo praevio ad actus inniteretur ideoque ipsis actibus prior dici posset. Ergo futura libera non antecedenter sed consequenter solum ad ipsum actum secundum determinatum esse et determinatam veritatem habent proindeque in hac solum a Deo cognoscuntur. Maiorem argumenti SS. Patres saepe proponunt et urgent. Apposite v. g. auctor quaestionum ad orthodoxos inter opera Iustini: „Proditionis, ait, causa fuit ipse Iudas, quam futuram Deus praesciens praedixit in Scriptura: et non praescientia est causa futuri, sed futurum causa est praescientiae. Non enim ad praescientiam subsequitur futurum, sed ad futurum praescientia" (q. 58.). Et *Hugo Victorinus*: „Nunc autem, quod ab aeterno praescitum est, ab aeterno futurum est; at non est aeternum ipsum, quod futurum est, quia si aeternum esset, futurum non esset, sed praesens. Et non prius praescitum fuit, quam futurum fuit; sed prius praescitum fuit et prius futurum fuit, quam fuit . . . Et currebant simul ab aeterno duo haec, quod futurum fuit et quod esse potuit quod non futurum fuit. Et si factum fuisset, quod esse potuit et tamen futurum non fuit, futurum fuisset et praescitum, quod futurum non fuit; nec praescientia huius futuri mutata fuisset, sed nunquam habita, quia futuram non fuisset" (De sacram. fid. p. 2. c. 17.).

3. Ex doctrina S. Thomae. — Quae in hac thesi exponitur et comprobatur doctrina tam manifeste auctoritate S. Doctoris fulcitur, ut nisi opinionis praeconceptae et partium studium obstaret, ab omnibus id continuo agnosceretur. Cum autem multis modis, ut comparatione cum aliis sed connexis doctrinae capitibus mens *S. Thomae* in praesenti quaestione patefieri possit, hoc loco tamen considerationem applicare et restringere opus est et praestat ad illas sancti Doctoris expositiones, quae directe et immediate circa rationem versantur, ob quam futura libera determinate cognosci possint et reipsa a Deo cognoscantur. Neque tamen vel omnia testimonia, quae ad scopum sic restrictum spectant, hoc loco adduci possunt, utpote quae non pauca sunt; sed praecipua quaedam eligere atque exhibere praestat et sufficit. Itaque: **12.**

Sanctus Thomas praescientiam futurorum liberorum explicaturus claris et expressis verbis statuit, universim libera non in causis suis antecedenter ad ipsum actum secundum, sed in ipsis sive ex actu secundo ipso esse determinatum ideoque veritatem determinatam vel cognoscibilitatem habere. Quare ex mente S. Thomae vel ipse Deus futura libera in causis suis sive in quocunque praevio ad actum secundum eorum certitudinaliter cognoscere nequit; sed cum certitudine ea cognoscit solum in seipis: atque cum cognitio eius aeternitate mensuretur, conspectus divinus ab aeterno in futura libera dirigitur, prout in se ipsis esse determinatum et determinatam veritatem habent; unde per praescientiam divinam ab actionibus liberis libertas non magis aufertur, quam per visionem nostram, qua praesentes actionem liberam intuemur. **13.** — Hanc reipsa esse doctrinam *S. Thomae*, evidenter perspiciet, qui pauca haec testimonia ex pluribus electa paulo attentius perpendere voluerit:

„Sciendum est igitur, quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis **14.**

et eclipsis et huiusmodi. Quaedam autem sunt causae, ex quibus consequuntur effectus ut in maiore parte, sed tamen deficiunt in minore parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quandam, in quantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud: et ideo per istas causas potest accipi scientia coniecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et iudicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quaedam causae sunt, quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum, et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo, qui videt Socratem currere, quia Socratem currere dum currit necessarium est et certam cognitionem habere potest. Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato . . . omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio eius modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione . . . Et ita patet, quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus eius ad rem contingentem referatur secundum hoc quod praesentialiter in actu est quando iam eius esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest" (in 1. d. 38. q. 1. a. 5.).

15. „Considerandum est, quod contingens aliquod dupliciter potest considerari: uno modo in seipso, secundum quod iam in actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum: et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ut

contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia eius cognitio mensuratur aeternitate, sicut et suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, quia habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et sunt futura contingentia suis causis comparata" (S. th. 1. p. q. 14. a. 13.).

16. „Ex his (sc. ex dictis de aeternitate) iam aliqualiter patere potest, quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse; et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim, si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse; potest autem in futurum non esse: sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit, cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio, quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum, quae temporis cursu peraguntur, prout praesens est, ut supra (c. 66.) ostensum est. Relinquitur igitur, quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere" (c. g. l. 1. c. 67. n. 1.).

17. „Item, contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse: necessarium autem ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero, quod utrumque horum in se est, non differt quantum ad esse supra quod fundatur verum; quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet, ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem“ (ib. n. 2.).

18 „Praeterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socraten sedere, ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria: Si videtur sedere, sedet. Unde etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur: Quod videtur sedere necesse est sedere. patet eam de dicto intellectam, et compositam esse veram: de re vero intellectam, et divisam esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur“ (ib. n. 6; cf. de verit. q. 2. a. 12: 2. 2. q. 171. a. 6. ad. 2.). — Ex his omnibus manifestum est, *S. Thomam* diversis vitae temporibus, quibus illa opera conscripta sunt, eandem constanter doctrinam professum esse eamque plane consonam cum ea, quae in hac thesi proposita est.

19. *Excipiunt* adversarii, *S. Thomam*, quando docet, futura contingentia in causis suis certitudinaliter cognosci non posse, solum de causis proximis horum actuum, non vero de causa eorum prima id intelligi velle: ergo argumentatio deficere videtur. — *R.* Haec evasio penitus vana est; etenim cum textu et contextu allatorum testimoniorum necnon cum reli-

qua *S. Thomae* doctrina pugnat eamque corrumpit. Revera *primo* si *S. Thomas* in ea opinione fuisset, praescientiam futurorum liberorum ex decretis praedeterminantibus explicandam esse, sine dubio hunc modum explicandi praescientiam divinam iis locis memorasset, ubi ex professo eam quaestionem tractat. Atqui huius mentionis iisdem locis ne vestigium quidem apparet, sed *S. Thomas* continuo declarat, futura libera nonnisi in se ipsis certo cognosci posse. Ergo. *Praeterea* etsi *S. Thomas* non explicite causam primam quoque commemoret, quando dicit, futura contingentia in causis suis certo cognosci non posse, eam tamen implicite includit; etenim si futura libera in causis suis proximis vel in actu primo proximo constitutis nec determinatum esse nec determinatam veritatem habent, eam neque in decretis divinis vel in causa prima habent, quia scilicet actus primus proximus causarum secundarum omnia necessaria ad agendum ideoque etiam concursum divinum vel decreta divina supponit et involvit. Pari ratione, cum dicit, effectus necessarios in suis causis praevideri posse, causas secundas intelligit prout concursum supponunt vel involvunt; quia sine concursu operari non possunt proindeque falsum esset, eorum effectus in ipsis praevideri posse. Ergo. *Deinde S. Thomas* ex professo versans quaestionem, qua ratione futura libera certo cognosci possint, duos modos commemorat eosque sibi invicem opponit, sc. modum ea cognoscendi in causis suis et modum ea cognoscendi in seipsis. Reiecto autem primo modo alterum solum admittit et urget. Ergo ex mente *S. Thomae* alius modus futura libera cognoscendi praeter illum duplicem fingi vel in quaestionem venire non potest; secus enim divisio inadaequata et modus eius procedendi ad scopum praestitutum obtinendum prorsus inefficax esset. Iamvero modus cognoscendi futura libera in decretis praedeterminantibus profecto evidenter ad modum ea cognoscendi in seipsis non spectat. Ergo ille modus praescientiae futurorum liberorum in decretis praedeterminantibus vel spectat ad modum ea cognoscendi in causis suis vel ita absurdus est, ut ne in quaestionem quidem venire possit. Ergo idem modus explicandi

praescientiam divinam aperte contra doctrinam *S. Thomae* est. *Denique* modum cognoscendi futura libera in seipsis *S. Thomas* ita proponit et urget, ut neget expressis verbis, eosdem actus liberos secundum aliud esse obiectum infallibilis Dei cognitionis esse, quam secundum illud, quod aliquando reipsa actu habebunt: „Divina cognitio, ait, ad ipsum (i. e. contingens) non refertur, nisi secundum quod est in esse actuali" (in 1. d. 38. q. 1. a. 5. ad 3.). Et iterum ibidem: „Ista res (contingens) non ponitur subiacere divinae scientiae, nisi secundum quod est in esse actuali" (ib. ad 4.).

Alias Bannesianorum exceptiones earumque solutiones conferri possunt apud Desan, l. c. n. 227. ss.

20. ***4. Ex ratione complectendo in unum rationes plures iam supra allatas.*** — Etenim futura libera sicuti libera praeterita nunc et ab aeterno et in aeternum determinatam veritatem habent, quae in solo actu secundo libero in aliqua temporis differentia ponendo fundatur atque efflorescit. Atqui nihil aliud requiritur, ut a Deo ab aeterno cognoscantur: etenim Deus cum sit ipsa intellectio, necessario cognoscit quidquid verum est et prout verum est. Ergo Deus futura libera in aeterna eorum veritate obiectiva in actu secundo fundata sive in seipsis ab aeterno cognoscit. *Minor patet* quia ipsa intellectio in ratione intellectionis sane penitus autonoma est ideoque influxum quemvis obiecti a se distincti respuit atque hac ratione nec coëxistentiam obiecti vel requirit vel supponit. Confirmatur argumentum optime comparatione cum nostro intellectu instituta. Cf. supra th. 25. n. 10 ss.

21. *Vix notandum hic est.* sed per se iam ex prioribus intelligitur, veritatem futurorum liberorum, cum proxime in ipso actu libero fundetur, sicuti ipsum actum tum a libera voluntati tum a concursu divino pendere et quidem a libera voluntate tamquam a causa operante et determinante atque a concursu divino tamquam cooperante et quodamodo, cum in se indifferens sit, a libera voluntate determinato. Hinc perspicitur, absurde a Bannesianis excipi, in hac sententia veri-

tatem statui, quae a Deo independens sit; scilicet esse et veritas admittuntur independentia a Deo praedeterminante, nequaquam autem a Deo concurrente. Insuper veritas futurorum liberorum eatenus quoque ultimo in Deo fundatur, quatenus liberum arbitrium quodvis sicuti omne ens finitum ultimo Deum tamquam causam efficientem, exemplarem, finalem habet.

Corollarium.

22. ***1. Futura libera quoque in essentia divina tamquam in medio obiectivo cognoscuntur.*** — Quod in praesenti thesi assertum est, scilicet futura libera in seipsis a Deo cognosci, nequaquam opponitur doctrinae supra statutae, secundum quam Deus omnia vera a se diversa solum in sua essentia tamquam medio obiectivo cognoscit. Etenim illa ratione loquendi, prouti in praesenti quaestione adhibetur, illud solum enuntiatur, rationem ex parte obiecti, ob quam futura libera determinatam veritatem habent ideoque a Deo cognosci possunt, nihil aliud esse, quam ipsum actum secundum liberum; nequaquam vero eodem loquendi ratione significamus, futura libera aeque immediate cognosci ac ipsam essentiam divinam ita, ut nullus inter essentiam divinam et futura libera nexus sit, quatenus obiecta divinae cognitionis constituunt. Itaque manet, quod supra statutum est, si subiectum cognoscens eiusque modus cognoscendi consideratur, omnia vera a Deo diversa ideoque etiam futura libera a Deo mediate in essentia sua tamquam in medio obiectivo cognoscuntur; atque immerito nonnulli Molinistae hanc doctrinam deseruerunt, ut iam supra dictum est. Nihilominus, cum futura libera in essentia divina determinate contineri non videantur, non facilis quaestio est, qua ratione futura libera mediate in essentia divina tamquam in medio obiectivo cognosci possint. Iam ad hanc quaestionem respondentes Molinistae non omnino consentiunt; atque triplex imprimis modus rem explicandi propositus est, quem breviter considerare oportet.

23. *1) Prima sententia.* — Secundum *Cardinalem Franzelin aliosque* essentia divina est infinite repraesentativa veritatis ideoque repraesentat atque intellectui divino quasi exhibet, quidquid verum est: ergo etiam quaecunque vera futura libera sic repraesentat et exhibet. Cum autem tamquam causa exemplaris non magis repraesentet hunc actum liberum reipsa futurum, quam oppositum, qui aeque futurus esse posset, actus liberos reipsa futuros ut tales non repraesentat nisi consequenter ad eorum positionem. „Scientia Dei, inquit, determinatur quidem ab ipsa divina essentia tamquam ab obiecto formali, ut in ea comprehendat omne verum . . . Cum autem existentia contingens sit ita vera, ut possit esse verum oppositum; essentia Dei ex sese non exhibet potius existentiam quam non existentiam, sed exhibet alterutrum, prout unum vel alterum obiective verum est. Pendet ergo ab obiecto existente vel non existente, ac proinde in actibus liberis a libera determinatione, ut essentia divina repraesentet tamquam veram existentiam potius, quam non-existentiam. Haec vero non est dependentia imperfectionis et proprio sensu tamquam effectus a causa; sed est absoluta perfectio primi veri intrinsecus determinati ad repraesentandum omne verum, ut obiective se habet" (Thes. 42. coroll. 1.; cf. thes. 43. n. III.). — Haec explicatio impossibilis non apparet neque tamen valde probabilis fuerit. Nimirum aliquid statuere videtur, quod superfluum esse intelligitur ideoque quadam ratione arbitraria et violenta esse apparet. Etenim cum essentia divina ex interna sua ratione, ut est causa exemplaris, non magis repraesentet hunc actum liberum futurum quam illum non futurum, non apparet ulla ratio, propter quam dicendum sit, consequenter ad positionem actus liberi huius prae illo, essentiam divinam eundem actum prius repraesentare et deinde solum intellectum eundem percipere. Cur intellectus divinus posita futuritione actus non directe percipiat hunc actum prae illo reipsa futurum esse, praesertim si ea quoque ratione integra maneat illa doctrina, Deum omnia vera a se diversa mediate cognoscere; atqui haec doctrina iam seposita illa explicatione integra manet, ut statim infra

ostendetur. Neque dici potest intellectum divinum mutationem subire, si directe illam futuritionem percipiat: haec enim ratio contra essentiam divinam retorqueretur, quia, si intellectus divinus talem futuritionem sine mutatione percipere non posset, tunc neque essentia divina eandem sine mutatione repraesentare posset.

2) *Altera sententia.* — Aliter quam Cardinalis Franzelin **24.** rem non facilem explicare conantur nonnulli recentiores ut Scheeben (Dogmatik, 2. Buch, n. 445 ff.), Hontheim (Theodicea, n. 876.), Pesch (Prael. t. 2. n. 240.). Scilicet declarant, Deum cognoscere futura libera in sua essentia ut determinata concipitur et quodammodo est per concursum, quem ad actum determinatum reipsa exhibiturus est, concursum sane simultaneum, non praedeterminantem. „Positive tantum statuimus, ita Hontheim, haec libera a Deo cognosci in concursu absolute collato. Nempe Deus se comprehendit. Videt igitur omnia decreta sua, non solum ea, quae ipse determinat, sed etiam ea, quorum determinationem mirabili sua omnipotentia creaturae concessit, i. e. Deus videt omnem concursum creaturae liberae in actu secundo collatum. Atqui hunc concursum Deus videre non potest, quin videat ipsum actum liberum, qui est effectus eius et metaphysica necessitate cum eo connexus. Ergo Deus actum liberum futurum videt in concursu absolute collato" (L. c.). — At vero haec explicatio admitti nequit, quod facile patebit, si accurate considerentur, quae statim subiiciuntur. Scilicet *primo* Deus quia se comprehendit sane etiam ab aeterno cognoscit concursum determinatum, quem in tempore confert; talem autem concursum cognoscere non potest, quin ipsum actum liberum ad quem concurrit simul cognoscat; ergo quod Deus suum concursum collatum necessario cognoscit pro nobis ratio logica est concludendi, Deum etiam ipsum actum liberum cognoscere; verum hac ratione nequaquam iam intelligitur, concursum collatum medium esse in quo actus liber cognoscatur. *Praeterea* quia actus liber a concursu divino dependet, ideo essentiam divinam ut causam exemplarem imitatur et in se esse et veritatem habet; quare concursus collatus etiam ratio on-

tologica est, a qua cognoscibilitas actus liberi dependet; verum neque hac ratione iam intelligitur concursum collatum medium esse, in quo actus liber cognoscatur. Imo *tertio* dicendum omnino est, talem concursum collatum falso ut eiusmodi medium exhiberi. Etenim, ut illi auctores nobiscum sentiunt, Deus ad liberos actus concursum non praedeterminantem, sed simultaneum confert. Ergo concursum suum liberae voluntatis determinationi accommodat ideoque haec concursu collato natura prior est. Quare libera voluntatis determinatio etiam prius a Deo cognoscitur, quam concursus collatus; ut enim liberae determinationi curcursum suum accommodet, liberam determinationem prius cognoscat oportet, quia Deus sane non coece, sed intellectu et voluntate operatur. Atqui quod prius cognoscitur, quam aliud, sane in hoc alio tamquam in medio obiectivo primo non cognoscitur. Ergo concursus collatus falso tamquam medium obiectivum assignatur, in quo futura libera cognoscantur.

25. *3) Tertia sententia.* — Restat tertius modus rem explicandi, qui antiquorum Molinistarum est atque omnino praeferendus esse videtur. Quare haec sententia paulo accuratius explicanda est. Itaque:

a) Sententia his continetur: Intuitus divinae cognitionis immediate et directe solam divinam essentiam attingit atque per hanc suam quasi formam et speciem accipit. Per hanc vero suae essentiae cognitionem Deus determinatus est, ut ulterius omnia possibilia cognoscat, quia haec in essentia divina tamquam in fundamento suo et exemplari continentur. Cognitio igitur possibilium iam mediata esse intelligitur. Porro haec possibilium cognitio ratione praesupponitur et praecedit ante cognitionem rerum contingentium existentium proindeque rerum contingentium existentium cognitio, ad quas ulterius intuitus divini intellectus porrigitur, adhuc magis mediata esse apprehenditur. Cognitio enim possibilium vel scientia simplicis intelligentiae in scientiam visionis eo ipso commutatur, quod actus et obiecta, quae antea mere possibilia erant, per causalitatem creatam et increatam in statum existentiae prodeunt. Apposite Lessius:

„In Deo igitur est sapientia, quia omnia novit per supremas causas, nimirum per notitiam essentiae suae, quae est omnium suprema causa efficiens, finalis, exemplaris et fundamentalis. Comprehendens enim essentiam suam hoc ipso ex vi illius comprehensionis cognoscit distinctissime omnia possibilia (sub quibus continentur etiam omnium possibilium complexiones), quae nimirum ipse per se facere potest et illa comprehendendo cognoscit ulterius omnia in particulari, quae singula illorum facere vel pati possunt, et in quibus deficere. Neque hoc solum, sed etiam quid singula in quavis occasione essent factura, si talis vel talis occasio daretur. Neque in his sistit, sed etiam clare intuetur, quid reipsa in omnem aeternitatem sit eventurum, quibus momentis, quibus locis, quibus occasionibus, et aliis circumstantiis. Ratio est, quia in Deo cognitio abstractiva possibilium, cum sit infinitae perfectionis et efficaciae in attingendo obiecto, hoc ipso, quod obiecta illa reipsa sunt futura, fit intuitio existentium; nec opus est alia vi aut conatu. Unde patet, omnem intuitionem futurorum esse ex vi comprehensionis essentiae nec aliud requiri, quam positionem obiectorum. Tunc enim cognitio, quae prius seu in priori signo rationis erat abstractiva, transit in intuitionem ex vi suae perfectionis" (l. c.). Aliis verbis: Cognitio futurorum liberorum supponit comprehensionem divinae essentiae necnon possibilium cognitionem. Atqui eo ipso, quod possibilia cognoscuntur, actuum futurorum liberorum quoque specifica et individua essentia cognoscitur, quia illi actus futuri a se ipsis ut possibilibus non essentia, sed solum actuali existentia superaddita distinguuntur. Essentia igitur divina revera id est, quod primo et per se cognoscitur et ratione cuius cogniti cetera et quidem etiam futura libera cognoscuntur; scilicet cognitio essentiae divinae ratio esse intelligitur, ob quam intellectus divinus futura libera secundum essentiam eorum specificam et individuam cognoscat et secundum actualem existentiam cognoscere possit, quia haec quoque essentiam divinam ut causam exemplarem imitatur; neque tamen cognitio essentiae divinae rationem adaequatam exhibet, ob quam futura libera secundum actualem quoque exi-

stentiam reipsa cognoscantur, quia essentia divina, imprimis ut est causa exemplaris non continet nec repraesentat hunc potius actum reipsa futurum esse, quam alium possibilem tantum, non vero futurum. Ut igitur ratio adaequata praescientiae futurorum liberorum habeatur, spectanda simul est aeterna veritas determinata futurorum liberorum, vi cuius hic actus potius reipsa est futurus, quam ille alius possibilis etiam sed reipsa non futurus. Iamvero re ita explicata manifestum esse videtur, essentiam divinam manere obiectum formale et medium obiectivum cognitionis divinae. Unde iterum patet accurate distinguendum esse inter obiectum formale scientiae divinae et rationem fundantem aeternam veritatem futurorum liberorum. Ad rem De San: „Si sermo sit de ratione formali, in qua Deus cognoscit futura contingentia, sic Deus ea non cognoscit in ipsismet, sed in sua essentia. Ipsamet scilicet essentia divina est illud obiectum formale, quod tamquam primo ac per se cognitum determinat intellectum divinum ad cognoscenda futura contingentia tamquam quaedam, quorum obiectiva veritas in ipsa eminenter continetur. Si vero sermo sit de ratione fundante aeternam veritatem futurorum contingentium, sic Deus cognoscit futura contingentia in ipsismet“ (De Deo uno, tom. I. S. 454.).

26. b) Quae contra hanc explicationem opponi possunt, satis commode dissolvuntur. Scilicet *primo* dici potest: si ipsa existentia vel futuritio actus liberi in essentia divina non cognoscitur, etiam dici posse videtur, totum actum aeque immediate cognosci ac ipsam essentiam divinam. — *R.* Atvero differentia maxima est inter utramque positionem. Etenim in ultima positione divina cognitio aeque immediate attingeret obiecta toto ordine diversa; quod sine diversitate actuum cognitionis intelligi nequit, quia immediata cognitio a suo obiecto specificetur oportet. In priore autem casu scientia iam mediata actus possibilis cognitio evadit actus existentis, qui a seipso ut possibili non differt nisi per existentiam additam, quae ceteroquin etiam in essentia divina ut causa exemplari continetur et proinde sub hoc respectu etiam sub obiecto formali divinae cognitionis subsumitur et in eo cognoscitur.

Atque hinc satis intelligitur, ad cognoscenda futura libera nullum novum et diversum cognitionis actum in Deo requiri. Cognitio enim actus ut possibilis et eiusdem ut existentis est duplex virtualiter cognitio obiectorum, quae fere non differunt. Apposite Suarez: „Illa enim (sc. scientia visionis) supponit in Deo scientiam earundem rerum ut possibilium, et ideo mirum non est, quod possit easdem repraesentare futuras sine augmento reali suo, etiam secundum perfectionem aliquam realem ratione distinctam. Quia in re actu existente revera nihil reale est, quod non primo fuerit possibile" (De Deo l. 4. c. 2.).

Secundo tamen urgeri potest, ipsam notam existentiae 27.
additam necessario videri mutationem inferre. — *R.* Nequaquam id necessarium esse intelligitur; secus etiam, cum cognitio possibilis necessarii cognitio evadit existentis, mutatio necessaria inferenda esset, quod nemo sane dicit. Neque contra dici potest, actum necessarium existentem determinate contineri in essentia divina, quatenus decreto creandi affecta est, actum liberum existentem autem nequaquam adeoque maximam disparitatem esse. Etenim quamvis hoc verum sit, inde tamen quoad rem de qua agitur, disparitas nulla consequitur. Scilicet id quaeritur, an cognitio actus liberi possibilis, cum evadit cognitio eiusdem actus liberi ut existentis, mutari debeat potius quam cognitio actus necessarii possibilis, cum evadit cognitio actus necessarii existentis. Hoc autem, cum de mutatione per specificationem ex parte obiecti quaeratur, totum ab eo dependet, an maior diversitas sit inter actum liberum possibilem et eundem actum ut existentem, quam est inter actum necessarium possibilem et eundem ut existentem. Atqui eadem prorsus diversitas est in utroque casu. Ergo paritas supra affirmata omnino certa est.

c) Confirmatur explicatio tradita per comparationem in- 28.
tellectionis divinae cum amore divino. Videlicet quemadmodum amor Dei liber mutationem in Deo infert nullam, quia hic amor Dei liber in amore essentiae divinae necessario et obiectum amoris liberi in obiecto amoris necessarii eminenter continetur, ita etiam cognitio creaturarum contingens

(actuum quoque liberorum) nullam in Deo infert mutationem, quia cognitio creaturarum contingens in cognitione essentiae divinae necessaria et creaturae, etiam actus liberi, in essentia divina eminenter continentur. Vel ut paulo accuratius eadem comparatio evolvatur: Quemadmodum essentia divina sub ratione boni ratio est divini amoris, ita etiam eadem essentia sub ratione veri cognitionis divinae ratio est; quemadmodum igitur Deus creaturas amat, quia sunt imago suae bonitatis, ita etiam easdem cognoscit, quia ectypus vel expressio suae veritatis sunt; quemadmodum denique amor divinae essentiae non est ratio determinans, ob quam amor Dei hunc potius actum liberum creaturae attingat, quam alium — hoc enim a creatura libere hunc potius actum quam alium ponente dependet —, ita etiam cognitio essentiae non est ratio determinans, ob quam divina cognitio hunc potius actum liberum existentem, quam alium attingat — hic enim quoque libera voluntas creata intervenit. Verbo sicuti terminatio amoris, ita etiam terminatio intellectionis divinae in multis casibus a libera voluntate creata tamquam a conditione praesupposita pendet. Quae cum ita sint, manifestum esse videtur, essentiam divinam eadem prorsus ratione in hac explicatione se habere in ratione obiecti formalis intellectionis, qua se habet in ratione obiecti formalis amoris.

29. d) Tota explicatio in forma distinctionis resumi potest. Videlicet ad obiectionem: Deus futura libera in se ipsis cognoscit; ergo in hac cognitione essentia divina medium obiectivum non est, sic in forma respondetur: *D.* anteced. Deus futura libera in seipsis cognoscit i. e. tamquam in ratione, quae veritatem determinatam eorundem fundat *c.*; i. e. aeque immediate in seipsis ac essentia divina in seipsa attinguntur *n.* Et *d.* consequens: Ergo non cognoscuntur in essentia divina tamquam in ratione determinante veritatem eorum determinatam *c.* non cognoscuntur in essentia divina tamquam in medio ostensionis *sbd.* non cognoscitur in essentia hoc prae illo futurum esse *c.* futura libera non cognoscuntur in essentia divina secundum totum esse specificum et individuale quod habent *n.* Vel brevius dici potest: Futura libera in essentia

divina tamquam in ratione formali sub qua, in seipsis tamquam in ratione fundante aeternam ipsorum veritatem cognoscuntur.

Ad alteram etiam facile respondetur obiectionem, quae sic **30.** proponitur: Obiectum formale illud est, quod primo et per se cognoscitur et ratione cuius cogniti cetera cognoscuntur; atqui futura libera non cognoscuntur ratione essentiae divinae cognitae; ergo in hac cognitione essentia divina obiectum formale non est. — *R. c.* vel *tr. mai. d. min.*: futura libera non cognoscuntur ratione essentiae divinae cognitae i. e. praecedere non debet vel non praerequiritur divinae essentiae cognitio, ut futura libera cognosci possint *n.* essentia divina cognita non est ratio ob quam futura libera actu cognoscantur *sbd.* non est ratio propter quam secundum specificam suam et individuam essentiam cognoscantur *n.* non est ratio ob quam hic actus liber ut futurus prae alio non futuro cognoscatur *c.* Scilicet quod tribuimus essentiae divinae relate ad cognitionem futurorum liberorum prorsus sufficit, ut essentia divina huius cognitionis obiectum formale esse merito dicatur; neque argumenta, quibus demonstrari potest et supra (th. 23.) demonstratum est, essentiam divinam esse obiectum formale necnon medium cognitionis divinae, ullatenus plus evincunt (cf. Zeitschrift für kath. Theol. Jahrg. 1899. S. 227 ff.).

2. Soli Deo proprium est futura libera cognoscere. — Haec assertio iam probata est in tractatu de vera religione, th. 31. n. 14. ss. Cf. *S. Thomas* S. th. 1 p. q. 57. a. 3.

Scholion.

***De duplici concursus simultanei explana-* 31.**
tione. — Quod internam rationem et modum concursus simultanei attinet, duplex apud Molinistas occurrit sententia. Quare, cum arctissima sit connexio inter concursum divinum et futurorum liberorum praescientiam, de utraque illa concursus explicatione breviter agendum est, ne quid in hac de scientia divina tractatione merito desideretur.

1) Prima explanatio. — Prima sententia statuit, activam determinationem, qua voluntas formaliter se determinat ad actum determinatum ponendum vel non ponendum sive ad hunc vel illum actum ponendum, identicam esse cum ipso actu secundo, qui ponitur. In hac igitur sententia activa determinatio spectata sua entitate tum a Deo tum a libera voluntate producitur, quia Deus ad omnes actus voluntatis concurrat necesse est. Verumtamen eadem activa determinatio formaliter spectata, ut determinatio vel electio est, a libera voluntate sola procedit, quippe ad quam pertinet, agere vel non agere et hunc actum vel illum eligere. Quare activa determinatio a Deo quidem est, verum non a Deo determinante, sed a Deo concurrente procedit. Simili modo etiam tota actio meritoria a Deo quidem est, non vero a Deo merente sed a Deo concurrente procedit; similiter etiam actus ab habitu est, quo voluntas informatur, non vero ab habitu determinante, sed ab eodem cooperante procedit. — Haec explanatio a plerisque Molinistis proponitur atque probabilis forte apparet; verumtamen gravibus difficultatibus implicatur; etenim:

32. a) In hac sententia activa determinatio simul prior et posterior esset concursu divino determinato collato: atqui id videtur esse impossibile; ergo. Probatur *maior*: Determinatio prior esset concursu, quia per liberam determinationem concursus indifferens determinatur; simul autem posterior esset, quia cum identica ponatur cum actu secundo, certam atque determinatam entitatem dicit ideoque determinatum et concretum concursum ut principium suum praesupponit.

33. b) Quae ratio adhuc magis elucet, si primam liberam voluntatem et Deum ad eam concurrentem in actu primo et dein in actu secundo consideremus. Etenim hac consideratione facta divinus concursus a nostra voluntate determinatur aut in actu primo aut in actu secundo; atqui non in actu primo, quia ibi voluntas adhuc indifferens est; sed neque in actu secundo, quia in actu secundo divinus concursus iam determinatus est; etenim si recte res consideretur dicendum est: Quia nunc Deus determinatus est, cooperatur, non autem

dici potest: quia nunc operatur, ideo determinatur. Ergo libera voluntatis determinatio concursum determinatum praecedere videtur proindeque etiam actum secundum praecedit, utpote qui concursu determinato posterior est.

34. 2) *Altera explanatio.* — Praeter et contra explicationem priorem alia dari potest, quae in principio innititur, quod recentiore tempore De San (De Deo uno n. 77. ss.) diligenter vindicavit, scilicet: activam determinationem ipso actu secundo libero natura priorem esse; neque tamen nova est haec sententia, utpote quae iam ab antiquioribus Molinistis proposita atque deinde oblivioni data est. Aliis praetermissis hanc explicationem proposuerunt Franciscus de Lugo (Theol. schol. t. 1. l. 1. d. 32. cc. 4. et 5.), Gregorius de Valentia (in 1. 2. d. 8. q. 5. p. 4.), Aegidius Coninck (in 3. p. q. 77. a. 1. d. 1.); atque recentius Scheeben (Dogmatik, § 288) eidem sententiae subscribere videtur. Quae explanatio praeplacet et omnino multo probabilior apparet, quam praecedens, ideoque iam aliquibus assertionibus propositis et demonstratis vindicatur.

35. a) *Activa determinatio cum actu secundo identica non est, sed eodem natura prior est.* — Etenim *primo* activa determinatio ratio est vel conditio, ob quam hic et non alius concursus determinatus a Deo exhibeatur et hic et non alius actus determinatus ponatur; atqui ratio vel conditio natura prior est, quam rationatum vel conditonatum; ergo activa determinatio ipso actu secundo natura prior est. *Secundo* voluntas ut producens actum a suo actu tamquam causa ab effectu contradistinguitur, non vero voluntas ut producens actum formaliter per ipsum actum constituitur; ergo voluntas ut producens actum ipso actu natura prior est; atqui activa determinatio sane ad voluntatem spectat, ut est producens actum; ergo et ipsa activa determinatio natura prior est, quam ipse actus secundus. *Tertio* ex indeterminata causa determinatus effectus non sequitur; ergo voluntas, ut determinatum actum ponat, prius se determinare debet, quam certum actum ponat. Ergo iterum activa determinatio, quippe qua voluntas formaliter se determinat, actum secundum praecedit.

36. *b) Activa determinatio non est a causa externa neque a Deo, sed ab ipsa voluntate sola procedit.* — Ratio huius assertionis manifesta est ex omnibus argumentis, quibus supra praedeterminatio physica reiecta est.

c) Eadem determinatio activa non dicit entitatem distinctam ab actu primo proximo, sed formaliter solum vel distinctione rationis ratiocinata ab eo distinguintur. — Etenim talis entitas a voluntate produceretur aut necessario aut libere; atqui non producitur necessario, quia secus nulla libertas restaret; neque etiam libere a voluntate producitur, quia secus dicendum esset, activam illam determinationem praecedi ab alia activa determinatione et hanc iterum ab alia atque sic in infinitum. Ergo patet, formale quidem non autem reale discrimen inter actum primum proximum voluntatis liberae eiusque activam determinationem admitti posse. — Hinc autem corollarium gravissimi momenti ad explicandum concursum simultaneum consequitur. Scilicet quia activa determinatio ad actum primum proximum non novam entitatem, sed novam solum formalitatem addit, ideo in se spectata et quatenus ab actu primo proximo formaliter distinguitur, concursu divino nequaquam indiget, utpote qui ibi solum requiritur, ubi vera et realis productio contingit.

37. *d) In sententia hucusque explicata et demonstrata concursus simultaneus commodissime explicatur.* — Sane enim hac doctrina supposita facile intelligitur, qua ratione Deus et voluntas libera ad eundem actum producendum conveniant. Videlicet cum activa determinatio ipsa concursum non requirat, natura vel ratione prior est quam concursus ad actum secundum collatus; quare hic concursus indifferenter oblatus per illam activam determinationem specificari vel determinari intelligitur. Scilicet Deus pro diversa determinatione activa, quae eius omniscientiam latere non potest, diversum concursum ad actum secundum exhibet ideoque pro diversa determinatione activa actus secundus quoque diversus consequitur. Et quidem, quamdiu perseverat activa determinatio, tamdiu concursus quoque et actus secundus perseverant; et quamprimum desinit activa determinatio, statim concursus quoque et actus desinunt.

Neque quod actus supernaturales attinet. specialis difficultas exstat. Etenim activa illa determinatio ut modus non realiter distinctus actus primi proximi concipienda est atque ideo, prout ipse actus primus proximus aut naturalis aut supernaturalis esse dicenda est, sive actus primus per habitum sive per actus indeliberatos sive per utrumque supernaturalis esse dicitur.

38. *e) Quoad scientiam divinam nihil novi in hac sententia notandum est.* — Scilicet Deus activam determinationem in ipsa ut ratione fundante veritatem cognoscit; ex ipsa vero vel in ipsa actum secundum et concursum cognoscit; et quidem omnia in essentia sua tamquam in medio obiectivo intuetur ratione supra explicata.

f) Restat, ut obiectiones quaedam, quae contra hanc sententiam opponi possunt, iam solvantur. — Itaque:

39. *Primo obiiciunt:* Nova formalitas sine nova entitate alicui advenire posse non intelligitur, vel quae ab invicem separari possunt vel separantur, inter se realiter distinguuntur; atqui per activam determinationem nova formalitas advenit voluntati positae in actu primo proximo atque actus primo proximus et activa determinatio ab invicem separari possunt vel etiam separantur; ergo activa determinatio cum actu primo proximo identica dici nequit. — R. Imprimis si principia quibus obiectio innititur nimis urgeantur, contra liberos actus ipsius Dei argumentum verti potest; ergo manifeste patet, eadem principia sine restrictione vera non esse, sed aliquam iis modificationem afferri oportere. Itaque nova formalitas alicui tunc sine nova entitate advenire potest, si formalitas prius in eo cui advenit eminenter vel aequivalenter continetur; si vero hac ratione non continetur, tunc sane sine nova entitate advenire non potest. Pariter separatio non mutua quoque certum signum distinctionis realis est, si unum ex iis, quae separantur in altero eminenter vel aequivalenter non contineatur, si autem ea ratione contineatur, tunc separatio distinctionem realem non arguit. Iamvero in praesenti quaestione rationabiliter dici potest, activam determinationem vel eminenter vel aequivalenter contineri in actu primo

proximo i. e. sive in amore felicitatis sive melius in actu indeliberato, qui omnem actum deliberatum praecedit atque circa idem obiectum versatur. Sane non intelligitur, cur physica actus indeliberati entitas, per quam voluntas iam habet aliquam inclinationem, ad activam determinationem non sufficiat.

40. *Secundo obiicitur*: In hac sententia superfluus apparet ipse actus secundus activae determinationi superadditus; ergo sententia proposita sibi non cohaeret. — R. *N.* Etenim activa determinatione voluntas actum eligit vel in actum ut in effectum non autem in obiectum immediate et directe tendit, dum actus praecise tamquam terminum obiectum habet. Vel forte etiam dici potest, activam determinationem non esse nisi nisum aliquem vel applicationem per se solam inefficacem, quae deinde efficax et producens actum fiat per concursum accedentem.

41. *Tertio obiicitur:* Si iam activa determinatio, quamvis ab actu primo proximo separabilis sit, cum eodem tamen re identica esse statuitur, aequo iure statui potest, ipsum actum secundum quemvis sive indeliberatum sive deliberatum a parte rei identicum esse cum ipsa voluntate; imo hoc melius statuitur, quia nullus tunc concursus requiritur et difficultas quaevis cum ipsa quaestione radicitus removetur. — *R. Primo* actum secundum cum potentia voluntatis identicum esse cum communi theologorum doctrina pugnat ideoque admitti nequit. Pariter communis theologorum sententia est, concursum a potentiae conservatione distinctum necessario admittendum esse. Ratio autem distinctionis actuum a potentia satis manifesta est; scilicet tum a potentia separantur, quin in ea eminenter vel aequivalenter contineatur, tum etiam ab obiectis, utpote in quae directe et immediate tendunt, necessario specificantur. quod utrumque sine reali distinctione eorundem actuum a potentia intelligi nequit. Quare disparitas manifesta est inter activam determinationem et ipsum actum secundum; sic activa determinatio ab obiecto non specificatur. utpote in quod directe et immediate non tendit, vel si specificaretur, hanc specificationem iam habet per actum indeliberatum, in quo vel eminenter vel aequivalenter continetur. Nihil vero impedit,

quominus actus indeliberatus re identicus ponatur cum actu deliberato, quia scilicet uterque physicam tendentiam in idem obiectum dicit; tunc igitur actus indeliberatus per accedentem activam determinationem evadit deliberatus et activa determinatio ipsa non est ratio, ob quam actus deliberatus producatur, sed potius ratio est, ob quam actus iam productus deliberate continuetur.

Notetur hic per transennam, hanc aliasque difficultates **42.** nullo modo solvi, si statuatur cum aliquo, actum secundum a potentia realiter quidem non differre novam tamen perfectionem dicere. — Etenim primo hoc ipsum quod statuitur inintelligibile est, scilicet novam quidem perfectionem in voluntate esse neque tamen realitatem a potentia distinctam. Praeterea in hac sententia aut dicitur ad novam illam perfectionem concursum a conservatione distinctum requiri aut dicitur non requiri; si primum dicitur, tota quaestio hic agitata insoluta restat; si vero alterum ponitur, mysterium vel potius error statuitur; ergo.

Quarto obiicitur: In hac sententia, in qua activa deter- **43.** minatio identica esse ponitur cum actu primo proximo, diversi effectus formales per eandem formam conferri statuuntur, quia eadem activa determinatione diversissimi actus eliguntur; atqui absurdum est, per eandem formam diversos effectus formales conferri; ergo. — *R. n. mai.* Etenim activa determinatio identica solum est cum respectivo actu indeliberato, qui alius et alius sane est pro alio et alio actu deliberato. Sicuti igitur diversi actus deliberati necnon indeliberati, ita etiam diversae determinationes activae realiter inter et distinguuntur.

Articulus quartus.

De scientia media.

Thesis 28. **Deus certa atque infallibili scientia eas quoque omnes actiones creatae voluntatis cognoscit, quas haec sub quibusvis conditionibus ad actum primum pertinentibus libere poneret.**

Declaratio.

1. Iam celeberrima illa scientia divina exponenda et vindicanda venit, quae nomine non inepto *media* vocatur. Modus autem procedendi, quo claritati et rerum ordini consulatur, idem hic erit ac supra in tractatione de scientia visionis: scilicet primo de veritate et existentia huius scientiae, deinde de explicatione eiusdem per Bannesianos proposita, denique de vera eiusdem ratione ac natura agetur. In praesenti igitur thesi existentia huius scientiae demonstranda est. Antecedenter autem plura notanda sunt, quae ad statum quaestionis pertinent.

2. ***1. Obiectum scientiae mediae.*** — Actus liberi conditionate futuri i. e. actus liberi, qui reipsa absolute quidem non erunt, sed sub certis conditionibus ad actum primum pertinentibus forent, obiectum huius scientiae constituunt. Eiusmodi actus liber conditionate futurus hac v. g. sententia exprimitur: Si hic homo Petrus hac gratia adiutus in hac certa tentatione constitueretur, eam superaret. Ubi tamen notandum sedulo est, aliquem nexum necessario requiri inter conditionem et actum conditionatum, vel conditionem aliqua ratione ad actum primum pertinere; secus enim reipsa actus conditionatus non esset. Sic v. g. conditionate futurum in hac sententia non exprimeretur: si cras hic Oeniponti praelectio non esset, imperator Sinensis saltaret. Etenim vacatio praelectionum oenipontanarum nexum nullum habet cum illa saltatione proindeque ad actum primum eiusdem non pertinet. Nexus igitur aliquis inter conditionem et actum conditionatum admittendus est; nexus vero non necessarius sed contingens,

qui proinde ad actum quidem aliqua ratione disponit, non autem necessitat. Quare sententiae, quae nexum necessarium inter actum primum et secundum exprimunt, huc non pertinent, qualis est verbi gratia: Si cras sol non oriretur, noctis tenebrae manerent. Talia obiecta ad scientiam simplicis intelligentiae potius pertinent. Iam ex his omnibus intelligitur, obiectum quidem huius scientiae, minime vero ipsum actum eiusdem conditionatum esse; i. e. Deus non tantum cognosceret, quid voluntas faceret; sed: Deus cognoscit, quid sub certis conditionibus factura esset.

3. ***2. Historica notitia de theologia scientiae mediae.*** — Doctrinam de scientia media primum ex professo systematice demonstrasse et excoluisse videntur Petrus Fonseca et Ludovicus Molina, quorum alter imprimis magno argumentorum pondere demonstravit, Deum illorum obiectorum sc. actuum liberorum conditionate futurorum non solum coniecturalem sed certam atque infallibilem cognitionem habere. Coniecturalem vero tantum eorundem obiectorum cognitionem Deo convenire antiquiores Bannesiani contenderunt, ut v. g. Petrus de Ledesma, qui relata Molinae doctrina sic statuit: „Secunda sententia est omnino huic opposita, quae quidem docet, quod in Deo non reperitur talis scientia istorum futurorum conditionatorum. Docet enim ista sententia, quod potest Deus per coniecturas aliquo modo cognoscere, quid causa libera faceret, si in tali occasione cum istis vel illis conditionibus constitueretur; non tamen potest certa infallibili scientia id cognoscere atque adeo potest quidem Deus iudicare, quid foret verisimilius vel probabilius in tali eventu; non tamen potest definitum iudicium ferre: Hoc esset aut erit, si illud fiat, seu fieret . . . Hanc sententiam sequuntur omnes discipuli divi Thomae (i. e. Bannesiani), qui in hac tempestate interpretantur illum, et omnes qui sequuntur eius doctrinam in materia de auxiliis gratiae divinae . . . (Quae) secunda sententia est certissima taliter, ut opposita non sit mihi probabilis“ (Tract. de div. gratiae auxiliis, art. 18. diffic. ultim.). Posteriores vero Bannesiani Scripturae et Patrum auctoritate necnon rationis argumentis adacti omnes eam sen-

tentiam reliquerunt et cum ceteris theologis in Deo certam et infallibilem liberorum conditionate futurorum scientiam in Deo admittunt.

4. Post Molinam plures theologi ex professo et fuse de scientia media egregia ratione egerunt, ut Suarez (de scientia futur. contingent. l. 2.), Didacus Ruiz (de scientia Dei, disp. 61—71.), Lessius (resp. apol. de gratia efficaci, cc. 19 et 20.), Petavius (De Deo l. 4. c. 8.), Ferdinandus Bastida (ap. Liv. Meyer, op. cit. l. 5. c. 43 ss.), Ortega (de Deo uno), Platelius (auctoritas contra praedeterminationem physicam pro scientia media.), Annatus (de scientia media), Hennao (de scientia media.). Imprimis egregie, sicut de aliis doctrinis cum Bannesianis controversis, de scientia media egit Ferdinandus Bastida (l. c.).

Demonstratio.

5. In demonstratione iam instituenda imprimis id spectandum est, ut scientiae mediae certitudo et infallibilitas demonstretur, utpote quae tum ab antiquioribus Bannesianis tum ab aliis in dubium vocata est. Ex multis vero argumentis potiora solum quaedam eligere et exponere satis erit.

1. Probatur ex s. Scriptura. — Duobus imprimis testimoniis in Scriptura scientia media aperte Deo adscribitur ita, ut simul eius certitudo et infallibilitas manifeste appareant.

1) Primum testimonium. — Ut in 1. Reg, 23, 1. ss. refertur, David devictis Philistaeis et servato oppido Ceilam nuntium accepit, Saulem cum exercitu appropinquare ad urbem Ceilam expugnandam et se ipsum capiendum. Quare per sacerdotem Dominum in hunc modum consuluit: „*Ait David: Domine Deus Israël, audivit famam servus tuus, quod disponat Saul venire in Ceilam, ut evertat urbem propter me. Si tradent me viri Ceilae in manus eius? Et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israël, indica servo tuo. Et ait Dominus: Descendet. Dixitque David: Si tradent me viri Ceilae et viros, qui sunt mecum, in manus Saul? Et dixit Dominus: Tradent.*“

Iamvero a) Hoc testimonio Deus refertur aliquid conditionate futurum revelasse, scilicet factum, quod reipsa non contigit, contigisset autem, si certa conditio posita esset; etenim David in urbe non remansit ideoque nec Saul descendit nec Ceilitae Davidem tradiderunt, sed si David mansisset, tum Saul descendisset tum eidem Ceilitae Davidem tradidissent. 6.

b) Praeterea in hoc testimonio aperte agitur de actione humana libera, quia scilicet tum expugnatio urbis per Saulem tum traditio Davidis per Ceilitas manifeste sane naturam et indolem actionum liberarum prae se ferunt.

c. Denique testimonio allato aperte patet Deum certam et infallibilem illarum actionum sub conditione futuraram scientiam habuisse; respondet enim Davidi interroganti: *Descendet, tradet.* Quaecunque autem Deus absolute affirmat, certa atque infallibili scientia tenet; secus enim verba Dei conceptibus vel cogitationi eius non responderent, ideoque Deus nec summe verax esset neque igitur verba eius fide super omnia certa excipi possent. Ergo. — Neque excipi potest, sermonem tantum esse de dispositione Saulis et Ceilitarum sive de voluntate descendendi et tradendi, non autem de ipsa condionate futura actione descendendi et tradendi: nam claris omnino verbis et sine ulla restrictione ipsae actiones descendendi et tradendi tamquam futurae cum absoluta certitudine exhibentur.

2) *Alterum testimonium.* — In evangelio refertur, Christum Dominum incolas urbium Corozain et Bethsaida gravi oratione increpasse atque declarasse, incolas Tyri et Sidonis poenitentiam acturos fuisse, si eam occasionem et gratiam ad conversionem habuissent, quam incolae urbium Corozain et Bethsaide negligentes poenitentiam recusarunt: „*Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida: quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentium egissent. Verumtamen dico vobis: Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii, quam vobis. Et tu Capharnaum, numquid in coelum exaltaberis? Usque in infernum descendes: quia si in Sodomis factae fuissent virtutes, quae factae sunt in te, forte mansissent usque in hanc* 7.

diem. Verumtamen dico vobis, quia terrae Sodomorum remissius erit in die iudicii, quam tibi“ (Matth. 11, 21—29, cf. Luc. 10, 13—15.)

8. Iamvero in hoc quoque testimonio revelari actiones conditionate futuras et quidem eiusmodi actiones liberas, plane apertum est atque a nemine negatur. Verum etiam certum est, quod aliqui negarunt cum Calvino, scilicet Christum non humano more coniiciendo solum, sed ex scientia divina absolute certa locutum esse. Id enim primo patet ex totius orationis gravitate et contextu. Scilicet cum gravitate obiurgationis non convenit, coniiciendo solum exempla aliorum proponere; et deinde ea, quae futura fuissent, si apud gentes illos miracula patrata essent, eadem asseverantia et certitudine revelat, qua in extremo iudicio futura praedicit; ergo dicendum est Christum in utroque casu ex scientia divina absolute certa locutum esse, quia secus totius orationis indoles et ratio ex natura sua in errorem induceret.

9. *Confirmatur argumentum* ex SS. Patrum interpretatione, qui omnes testimonium de certa et indubitata scientia, nullo vero modo neque unus quidem de coniecturali cognitiae intellexerunt. Audiatur solus *Augustinus*: „Numquid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut crediturus non fuisse, si fierent, cum eis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum“ (De bono persev. l. 2. c. 9.). Alia SS. Patrum testimonia videri possunt apud *Ruiz*, de scientia divina disp. 62. sent. 1. et *Suarez* l. c. Conferatur etiam *S. Thomas* in catena ad h. l. et in l. th. 3. p. q. 1. a. 5. ad 2.

Excipitur frustra prorsus ex particula ἄν in graeco textu occurrenti, quasi ea dubitatio in cognoscente exprimatur. Etenim haec particula, ut constat tum ex grammaticis tum ex auctoribus graecis profanis tum ex ipsa s. Scriptura nullo modo eventum dubium esse significat, sed potius, saltem si cum indicativo constructa est, declarat solum eventum sub conditione factum fuisse (cf. Matth. 12, 7; Luc. 7, 39; Ioan. 8, 19; 14, 7: 1 Cor. 1, 8.). Hinc a vulgato interprete

particula illa promiscue fere *forte* et *utique* vertitur. ut v. g. Ioan. 8, 19 et 14, 7. — De particula *forte* igitur idem dicendum est, quotiescunque versio est graecae particulae ἄν. Insuper vero quando in aliis testimoniis, quae ad rem praesentem spectant, nonnunquam occurrat, docentibus ss. Patribus non Dei scientis dubitatio, sed ipsius actionis libertas innuitur aut vero anthropomorphismus habetur. Ad rem S. Hieronymus: „Verbum ambiguum *forsitan* maiestati Domini non potest convenire; sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servetur arbitrium, ne ex praescientia eius quasi necessitate vel facere quid vel non facere cogatur" (In Ierem. 26, 3.).

3) Alia quaedam testimonia. — Plura supersunt testi- **10.** monia, ex quibus eadem fere ratione ac ex praecedentibus argumentum strui potest. quare ex eis, ne eadem argumentatio repetatur, aliqua solum referre sufficit: „*Descendit autem Dominus, ut videret civitatem et turrim, quam aedificabant filii Adam et dixit: Ecce unus est populus, et unum labium omnibus; coeperuntque hoc facere, nec desistent a cogitationibus suis, donec eas opere compleant. Venite igitur descendamus, et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui. Atque ita divisit eos Dominus ex illo loco in universas terras et cessaverunt aedificare civitatem*" (Gen. 11. 6. ss.). „*Et dixit ad me: Fili hominis, vade ad domum Israël et loqueris verba mea ad eos. Non enim ad populum profundi sermonis et ignotae linguae tu mitteris, ad domum Israël; neque ad populos multos profundi sermonis, et ignotae linguae, quorum non possis audire sermones; et si ad illos mittereris, ipsi audirent te; domus autem Israël nolunt audire te, quia nolunt audire me; omnis quippe domus Israël attrito fronte est et duro corde*" (Ez. 3, 5. ss.). „*Et nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro; sed propter electos breviabuntur dies illi*" (Matth. 24, 22.). Cf. Ierem. 38, 17. ss.; Act. 22, 17.

2. Ex SS. Patrum doctrina. — In SS. Patrum **11.** doctrinam de scientia conditionate futurorum liberorum accurate inquisierunt atque magna testimoniorum copia collecta eam luculentissime exposuerunt et vindicarunt imprimis Di-

dacus Ruiz (l. c. disp. 65. ss.), Ferdinandus Bastida (l. c. l. 5. c. 43. ss.); Annatus (de scientia media), Hennao (scientia media). Cum vero hac aetate de SS. Patrum hac in re doctrina non iam controvertatur, eam ad capita quaedam revocatam compendio proponere sufficit.

1) SS. Patres scientiam mediam adhibent declarantes, qua ratione Deus peccatum permiserit. — Nimirum haeretici, qui non Deo, sed demiurgo creationem hominum et angelorum adscribebant, Marcionitae et Manichaei hanc contra Patres obiectionem urgebant: Aut Deus eos creaturus nescivit eosdem, si crearentur, peccaturos esse aut scivit; si scivit atque nihilominus eosdem creavit, bonus non est; si vero nescivit, omniscientia non pollet; ergo. Iamvero SS. Patres ad hoc argumentum respondentes ad unum omnes concedunt et asseverant, Deum ante decretum absolutum creandi perfectissime novisse, illos si crearentur peccaturos esse, nihilominus tamen eos creare voluisse libertate praeditos, quia ipse et male facta in bonum finem convertere potest. Hac autem ratione respondentes SS. Patres apertissime docent, quam defendimus, scientiam mediam. Nam scientia peccatorum futurorum ante decretum absolutum creandi sane media est et solum per decretum idem absolutum scientia visionis evadit. Huc spectant haec *S. Augustini*: „Praesciebat, quod eorum futura esset voluntas mala. Praesciebat sane, et quia falli non potest eius praescientia, ideo non ipsius, sed eorum est voluntas mala. Cur ergo eos creavit, quos tales futuros esse praesciebat? Quia sicut praevidit, quid mali essent facturi, sic etiam praevidit, de malis factis eorum quid boni esset ipse facturus“ (De gen. ad litt. l. 11. n. 12.). Et *Gregorius Naz.*: „Mandatum (in Adamo) accepimus, inquit, ut eo servato gloriam assequeremur, non quod Deus, quod futurum erat, ignoraret, sed quod arbitrii libertatem lege sanciret“ (orat. 42. in fine). *S. Hieronymus* vero de his peccatis loquens illud urget, quod iam supra allatum est: „Si nescivit, cui praescientiam tollis, aufers et divinitatem“ (dial. 3. n. 6. contra Pelag.). Similiter docent *S. Irenaeus* (haer. l. 4. c. 75.), *Tertullianus* (c. Marc. l. 2. c. 1.), *Gregorius Nyss.*

(catech. 7.), *S. Chrysostomus* (Hom. da Adam et Eva), *Cyrillus Alex.* (in gen. c. 2.) *Augustinus* (de nupt. et concupisc. l. 2. c. 16. et alibi saepius).

Pari ratione SS. Patres declarant, Christum Iudaeorum ob- 12.
stinationem pro hypothesi, quod illis praedicaret, necnon Iudae proditionem pro hypothesi, quod eum Apostolum eligeret, clare praevidisse, nihilominus eum haec dona denegare noluisse; atque generatim Deum ita erga peccatores procedere. Quibus iterum scientiam mediam proponi plane manifestum est. Huc spectant, quae habet *Ambrosius* (de paradiso n. 38.); *Augustinus* (cont. Crescon. n. 10.); *Cyrillus Alex.* (in Ioan. l. 9. c. 10).

2) *SS. Patres eandem scientiam mediam adhibent decla-* 13.
rantes rationem, ob quam Deus homines malis temporalibus afficiat. — Nimirum docent, ideo saepe homines bonis privari, quia scivit Deus, eosdem ipsis abusuros fuisse; item ideo bonos malis premi vel morte abripi, quia Deus praescivit, nisi ita fieret, eos in peccata et perniciem prolapsuros fuisse; denique homines eo modo et tempore a Deo vocari, quo eos obtemperaturos esse Deus praevidet. Iamvero his iterum scientiam mediam proponi luce clarius est. Ergo. Exemplo sint haec testimonia: „Consentaneum est eum, qui futurum aeque ac praeteritum cognoscit, progressum infantis ad adultam aetatem prohibere, ne malum perficeretur, quod in eo, si ita victurus fuisset, vi praescia cognitum est . . . Hoc de morte infantium opinamur, quod, qui ratione omnia facit, ex benignitate sua materiam subtrahit improbitatis, non concedens tempus liberae electioni per vim praesciam cognitae, ut per opera in nequitiae fastigio sese exerceret“ (Gregorius Nyss., De morte praemat. infant.). *Cyrillus Alex.* hoc Porphyrii effatum allegat: „Deus, qui futura novit, alios quidem propter pietatem, etiam iuvenes, vitae praeripit, alios vero propter eas, quae per ipsos clades futurae essent“ (Cont. Iulian. l. 3.). *Nemesius* similem declarationem hac generali sententia concludit: „Nos nihil rerum futurarum cognoscentes et praesentia tantum spectantes, non recte de eventibus iudicamus. Deo autem etiam futura (sc. conditionate futura)

tamquam praesentia sunt" (De natura hominis c. 44.). Similia habent *Chrysostomus* (de provid. l. 1.): *Anastasius Sinaita* (qq. in Script. q. 18.); *Basilius* (de constitut. mon. c. 2.); *Gregorius M.* (Moral. l. 33. c. 19. n. 35.) aliique. Cf. Ruiz l. c.

14. 3) *Pleno cum ceteris Patribus consensu S. Augustinus imprimis Deo scientiam mediam attribuit.* — *S. Augustini* de scientia media doctrina tam clara et luculenta est, ut mirum sit, quod aliqui theologi obstinate contenderint, illam scientiam ab eodem Doctore tamquam inventum Pelagianum vel Semipelagianum reiectam et impugnatam esse. Quod quidem ex testimoniis Augustini hucusque adductis iam patet, sed paulo accuratius ostendendum est. Itaque doctrina Augustini hac in re cum Cardinali Franzelin (th. 45. II. d.) ad duo capita revocari potest:

a) Imprimis actus qui conditione impleta absolute futuri sunt, in signo priori ad impletionem considerat et declarat, Deum hos actus etiam in eo signo rationis proindeque ut conditionate futuros certe cognoscere. Etenim declarans perseverantiam finalem esse speciale Dei donum, in argumentum homines adducit, qui ex virtute in vitia prolapsi peccatis maculati moriuntur. „Respondeant, ait, si possunt, cur illos Deus, cum pie fideliterque viverent, non tunc de huius vitae periculis rapuerit, ne malitia mutaret intellectum eorum et ne fictio deciperet animas eorum. Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur. Cur ergo non fecit? Respondeant, qui nos irrident, quando in rebus talibus exclamamus: Quam inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius" (De corrept. et grat. c. 8. n. 19.)! Cum quibus consonant, quae alibi habet: „Certe poterat illos Deus praesciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita" (De dono persev. c. 9.). Pariter haec quoque huc spectant: „Cuius miseretur (i. e. voluntate efficaci et consequenti), sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat" (ad Simplic. l. 1. c. 2.).

b) Praeterea Augustinus disertis verbis et asseveranter **15.** omnino declarat, Deum certo cognoscere eos liberos actus, qui reipsa nunquam absolute futuri sunt, sed posita aliqua conditione essent. Sic ex hac scientia media contra Massilienses iterum ostendens, perseverantiam finalem esse speciale Dei donum: „Proinde, inquit, sicut Apostolus ait, non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, qui et parvulis, quibus vult, etiam non volentibus neque currentibus, subvenit . . . et maioribus, etiam his, quos praevidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus non vult subvenire, non subvenit; de quibus in sua praedestinatione occulte quidem, sed iuste aliud iudicavit" (De corrept. et grat. c. 11. n. 25.). Item Augustinus quaerens, quam ab causam Christus hominem ipsum ultro sequi volentem inter discipulos suos admittere detrectaverit, rationem fuisse declarat: „quia talis magister erat, qui futura praevideret, intelligimus istum hominem, si sequeretur Christum, sua quaesiturum fuisse, non quae Iesu Christi" (Sermo 100. n. 1.).

Exceperunt nihilominus antiqui scientiae mediae impu- **16.** gnatores, eam esse inanem errorem a Semipelagianis confictum, a S. Patribus autem imprimis Augustino reiectum atque refutatum. Scilicet Semipelagiani contra Augustinum de praedestinatione disputantes inepte contendebant discretionem infantium partim suscepto baptismo partim non suscepto morientium ex praevisione fieri vel meritorum vel demeritorum, quae habituri fuissent si diutius vixissent. Iamvero SS. Patres hanc eorum positionem refellentes non solum hunc usum praescientiae divinae, sed ipsam hanc praescientiam absurdam esse reponunt. Ita *Augustinus:* „Quid, quod ipsa exinanitur praescientia, si quod praescitur non erit? Quommodo enim recte dicitur praesciri futurum, quod non est futurum" (De anima et eius orig. l. 1. c. 12.). Et iterum explicans testimonium Scripturae ex l. Sap. c. 4. notat: „Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius. Dictum est secundum pericula vitae huius, non secundum praescientiam Dei, qui hoc praescivit, quod futurum erat, non quod futurum non erat; hoc est, quod ei mortem immaturam fuerat

largiturus, ut tentationum subtraheretur incerto, non quod peccaturus esset, qui mansurus in tentatione non esset" (De praedestin. SS. c. 14.). Similiter *Prosper*: „In tantum commenticiis quibuscunque meritis electionem Dei subiciunt. ut, quia praeterita non exstant. futura, quae non sint futura, confingant, novoque absurdidatis genere et non agenda praescita sint et praescita non acta sint" (Ep. ad August.). Eadem ratione Hilarius et Fulgentius disserunt, prior in epistola ad Augustinum, alter in opere de veritate praedestinationis l. 1. cc. 7. et 8.

17. *R.* Error Semipelagianorum, de quo hic agitur non in eo versatur, quod scientiam mediam Deo attribuebant, utpote de qua tamquam de communi disputationis supposito inter eosdem et SS. Patres constabat; verum in eo totus consistit, quod actionibus liberis conditionate futuris vel meritum vel demeritum absolutum tribuebant adeoque peccata sub conditione futura a Deo praevisa tamquam rationem assignabant, ob quam multi infantes baptismo privarentur. Quare SS. Patres inter actiones absolute futuras et conditionate futuras, inter actiones meritorias et non meritorias accurate distinxerunt et declarantes actiones liberas sub conditione futuras a Deo non praesciri nihil aliud intellexerunt, quam eas non praesciri ut absolutas ideoque meritorias vel demeritorias. Quod aperte patet tum ex ipsis textibus obiectis tum ex contextu necnon tota controversiae ratione Clara v. g. sine ambagibus haec est Augustini expositio iam partim nota: „Numquid possumus dicere etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse ant credituros non fuisse, si fierent; cum eis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illarum signa virtutum? Et tamen in die iudicii punientur . . . Porro si etiam secundum facta, quae facturi essent, si viverent, mortui iudicantur; profecto quia fideles fuerant isti, si eis cum tantis miraculis fuisset evangelium praedicatum, non sunt utique puniendi: punientur autem; falsum est igitur, secundum ea mortuos iudicari, quae facturi essent. si ad viventes evangelium perveniret. Et si hoc falsum est. non est cur dicatur

de infantibus, qui pereunt sine baptismate morientes, hoc in eis eo merito fieri, quia praescivit eos Deus, si viverent praedicatumque illis fuisset evangelium, infideliter audituros" (De dono persev. n. 23.).

Quae cum ita sunt, illius quoque scholae theologi, quae 18.
initio controversiae Bannesianae-Molinisticae scientiam mediam ut inventum Semipelagianum traducebant, postea sincere hanc accusationem ut calumniam repulerunt. Ita Gonetus: „Respondeo absque iniuria asseri non posse S. Augustinum negasse Deo scientiam futurorum contingentium conditionatorum . . . . divum Augustinum et Prosperum intelligendos esse iuxta occasionem et intentum, in quo verba illa protulerunt, nimirum sese opponendi Massiliensibus Semipelagianis asserentibus homines puniri aut praemiari propter bona vel mala opera, ut condionate praevisa futura, si diutius viverent." (Clyp. thom. t. 1. tract. 4. q. 6. dub. 1. § 4. n. 20.) Similiter ante Gonetum iam Alex. Natalis. (Hist. eccl. saec. V. c. 3. a. 8.).

3. Ex communi hominum imprimis fidelium 19.
et ecclesiae sensu et usu. — Quod argumentum egregie sic exponit Ferdinandus Bastida: „Possem etiam, Pater beatissime, in huius assertionis confirmationem adducere communem hominum sensum, qui interrogati de his futuris conditionatis quasi una naturae voce respondent: Ego nescio, Deus scit. Illo enim dicendi modo certam et infallibilem cognitionem Deo tribuunt, eam nimirum, quam sibi ipsis arrogare non audent; nec ulli alii creaturae tribuere: haec autem nulla alia est, nisi certa et infallibilis cognitio: dubiam enim et incertam cognitionem horum conditionalium Angelos habere certum est, imo saepe homines illam sibi adscribunt. — Praeterea omnes viri pii et devoti qui Deum orant ut aliquid eis concedat, si ad eorum salutem aeternam est expediens; et universa ecclesia, quae sic orandum praecipit, non solum supponunt suis orationibus Deum haec conditionalia cognoscere, ut praecedenti congregatione probavi; sed eorum conditionalium cognitionem certam et infallibilem. Quod sic declaro: Ponamus respondisse Deum homini oranti, ne sibi aliqua dignitas

conferatur, nisi ad salutem sibi profutura sit: accepta dignitatem, si enim acceptabis, non tibi nocebit; profecto ille acceptabit dignitatem, certissimus non sibi fore nocituram: ergo pro certo habet ille, praescivisse Deum certo et infallibiliter hoc futurum conditionale, quod sibi revelavit. Si enim dubitaret, an Deus, qui id sibi dixit, hoc certo sciret, adhuc etiam dubitare posset, an si dignitatem acceptaverit, sibi noxia futura sit, quidquid sibi Deus dixisset: unusquisque enim iure dubitare potest de re sibi ab aliquo affirmata, quam credit non certo ab eo sciri. Igitur quam certum est, nullum fore, qui de hoc conditionali dubitaret, postquam Deus illud sibi revelasset; tam est certum omnes sic orantes supponere Deum, quem sic orant, et cuius verbo indubitanter credunt, habere cognitionem horum conditionalium certam et infallibilem, cui earum revelatio inniti possit" (L. c.).

20. *Huc spectant etiam haec Catechismi Romani*: „At interdum fit, ut quae petimus a Deo non impetremus. Ita est; sed tum maxime prospicit utilitati nostrae Deus, vel quod alia nobis maiora et ampliora bona impertitur, vel quod nec necessarium nobis est, nec utile, quod petimus; imo vero fortasse supervacaneum id futurum sit, si dederit, atque pestiferum" (P. 4. c. 2. n. 4.). „Ingenii autem bona et ornamenta, cuius generis artes sunt atque doctrinae, petere etiam licet, sed ea tantum conditione, si nobis ad Dei gloriam et ad salutem profutura sunt" (ib. c. 5. n. 5.).

21. ***4. Ex ratione.*** — Quod ex fontibus theologicis hucusque demonstratum est, rationis argumentis validissime confirmatur; et quidem:

1) Ex consideratione divinae providentiae. — Est in Deo providentia, qua sicuti res mundanas omnes, ita etiam homines eo ordine quo vult ad praestitutos fines dirigit. Atqui Deus non potuit aeterno decreto certum ordinem eligere, nisi sciat, quidnam voluntas libera hominis sub variis conditionibus v. g. cum hoc vel illo gratiae auxilio, in hac vel illa tentatione electura esset. Ergo est in Deo talis cognitio certa et infallibilis. *Minor* manifesta est, sed exemplo illustratur. Nimirum quemadmodum artifex, nisi sciat, quale

opus evadat ex certo manuum vel instrumentorum motu. opus in antecessum ordinare nequiret; ita nec Deus ordinare posset hominum sortes, imo nec populorum nec ecclesiae statum, nisi sciat, quid homo in his vel illis circumstantiis, cum hac vel illa gratia facturus esset; sed coniecturando et experiendo deberet procedere, quod absurdum et impium est cogitare. Sic v. g. si velit Deus in ecclesia sua certo tempore virum quendam excitare sanctitate, doctrina aliisque dotibus conspicuum, ut defendat ecclesiam, restituat mores, populos doceat; id profecto non posset, nisi antecedenter sciat, quid certus ille homo sub talibus circumstantiis, adiunctis, gratiis, tentationibus acturus esset vel quomodo alii homines adversus ipsum se gererent. Ridiculum autem foret et contra unanimem ecclesiae sensum, putare magnos ecclesia viros v. g. ecclesiae Patres ut S. Augustinum in ecclesia casu exstitisse.

22. 2) *Paulo aliter ex eadem ratione.* — Si Deus antecedenter ad decretum absolutum creationis, scientiam mediam non haberet, qua in suis decretis dirigatur: Deus *primo* per varia decreta in incertum ferretur: *secundo* ex eventu demum disceret, quid ex dispositione consequatur, quam circa causas liberas facit; *tertio* aliqua praeter eius exspectationem evenire possent; *quarto* si tamen finem praestitutum attingere vellet, decreta sua reformare cogeretur. Atqui haec omnia cum infinita Dei perfectione penitus pugnant atque providentiam divinam valde imperfectam redderent imo prorsus labefactarent. Ergo absurda sunt, proindeque in Deo scientia media certa et infallibilis admittenda est.

23. 3) *Ex determinata illorum conditionate futurorum veritate.* — Ratio argumenti eadem est ac supra de liberis absolute futuris. Nimirum circa talia conditionate futura aeque propositiones contradictoriae formari possunt, ac circa absolute futura formantur. Quemadmodum v. g. contradictoriae sunt propositiones absolutae: *Petrus in his adiunctis constitutus peccabit*, et: *Petrus in his adiunctis constitutus non peccabit;* ita eadem ratione contradictoriae sunt propositiones conditionatae: *Si Petrus in his adiunctis constitueretur, peccaret*, et: *Si Petrus in his adiunctis constitueretur, non pec-*

caret; in utroque enim casu simplex negatio et affirmatio eiusdem sub eodem respectu habetur. Atqui ex propositionibus contradictoriis necessario una determinate vera altera determinate falsa est. Ergo quemadmodum libera absolute futura, ita etiam libera conditionate futura determinatam veritatem habent. Atqui Deus, quippe qui subsistens intellectio est, quidquid verum est, ab aeterno cognoscit. Ergo Deus ab aeterno omnia libera conditionate futura cognoscit.

Alia rationis argumenta conferri possunt apud Suarez, de scientia futurorum contingentium l. 2. c. 5.

24. ***5. Ex communi theologorum consensu.*** — In quaestione cum dogmate arcte cohaerente communis theologorum consensus certum argumentum praebet. Atqui theologi iam ex pluribus saeculis communi consensu in Deo scientiam liberorum conditionate futurorum admittunt. Ergo. *Minor* iam ex eis, quae supra dicta sunt, manifesta est. — Non solum autem post Molinam haec doctrina paulatim communis evasit, sed etiam theologorum medii aevi vix ullus fuerit, qui hanc scientiam in Deo non agnoverit. Equidem hi ex professo de hac quaestione non tractarunt; attamen scientiam mediam apud SS. Patres sane invenientes non solum nullum de ea dubium moverunt, sed imo eam in quaestionibus de providentia divina et praedestinatione tractandis aperte supposuerunt, quod inter alios Ruiz de Montoya magna testimoniorum copia fuse demonstravit (l. c. disp. 67.). — Cum vero Bannesiani primum imprimis *S. Thomam* tamquam adversarium scientiae liberorum conditionate futurorum traduxerint, restat ut paucis de doctrina *S. Thomae* hac in re dicatur. *S. Thomas* quidem nunquam ex professo in suis operibus quaestionem specialem de scientia media instituit, attamen certum est omnino ex iis, quae transeunter notat, eum scientiam illam agnovisse necnon in aliis quaestionibus tractandis supposuisse. Itaque

25. 1) Satis clare scientiam mediam proponit *S. Thomas his verbis:* „Deus scit omnia quaecunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet, ea quae non sunt simpliciter aliquo modo esse. Simpliciter autem sunt, quae actu sunt:

ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei vel creaturae; sive in potentia activa sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocunque modo significandi. Quaecunque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecunque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint" (S th. 1. p. q. 14. a. 9.).

2) In *catena aurea.* in qua evangelia ea ratione inter- 26
pretatur, ut in singulos textus diversa diversorum SS. Patrum testimonia adducat, verba illa: *Vae tibi Corozaim, vae tibi Bethsaida* etc. interpretans plura SS. Patrum testimonia adhibet, quae scientiam mediam vel expresse asserunt vel aperte supponunt, nihil autem contra notat *S. Thomas;* ergo scientiam mediam aperte agnovit (In Math. c. 11.).

3) Denique *S. Thomas* de *providentia divina et prae-* 27.
destinatione multis locis agens saepe scientiam liberorum conditionate futurorum aperte supponit. Ita v. g. exponit Deum convenienter permisisse, ut primus homo a diabolo tentaretur, quamvis lapsum illius futurum praesciret; atque deinde declarat: „Sicut Deus sciebat, quod homo per tentationem in peccatum esset deiiciendus: ita etiam sciebat, quod per liberum arbitrium resistere poterat tentationi" (S. th. 2. 2. q. 165. a. 1. ad 2.). Itaque scientiam peccati futuri Deo tribuit *S. Thomas,* quae absolutam tentationis permissionem praecedit et propter quam haec permissio inconveniens videri possit; iamvero talis scientia non est nisi scientia media; nam scientia visionis peccati absolute futuri tentationis permissionem supponit neque igitur ullo modo per eam scientiam vel propter eam tentatio cum peccato impediri potest. Ergo. Praeterea *S. Thomas* de convenientia creationis mulieris in prima rerum productione agens sibi ita obiicit: „Occasiones peccatorum sunt amputandae. Sed Deus praescivit, quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere" (S. th. 1. p. q. 92. a. 1. a. 3.). In hac obietione manifeste supponitur scientia, quae praecedit decretum creandi, vel qua Deus scivit, quid mulier si crearetur factura esset; etenim haec scientia dicitur Deum movere debuisse, ut non crearet; ergo evidenter scientia media supponitur.

Iamvero *S. Thomas* obiectionem non solvit negando hanc scientiam, quod facillimum fuisset, sed ad alias difficiliores rationes recurrit. Ergo *S. Thomas* aperte scientiam mediam agnovit. — Similiter ex pluribus aliis *S. Thomae* expositionibus argumentum peti potest, ut v. g. S. th. 1. p. q. 23. a. 2 et 5.; S. th. 3. p. q. 1. a 5. ad. 2.

Scholion.

28. ***Obiectiones quaedam reliquae solvuntur.*** — Cum obiectiones pleraeque iam in ipsa demonstratione expresse praeoccupatae fuerint vel ex expositione hucusque facta facile solvi possint, solum una vel altera restat, quae mentionem mereatur.

1) Contra demonstrationem ex Scriptura petitam sic quoque opponunt: Scriptura hominum mori loquendi se accommodare solet; atque hinc *primo* sicuti homines conditionate futura libera enuntiantes solum intendunt coniicere, quid ex causae alicuius liberae actuali dispositione vel inclinatione probabiliter secuturum sit, ita Deus quoque verbis ex 1. Reg. 23, 10. relatis enuntiare censendus est actualem internam dispositionem animi Saulis et Ceilitarum, ex qua illae actiones probabiliter consecuturae essent; inde *secundo* sicuti homines, quando indignantur et male factum exprobrant, figura exaggerationis utentes conditionate futura intentant, ut v. g.: vel ipse Nero mitius ageret, ita etiam Christus duritiam incolarum Corozaim et Bethsaida increpando eosque Tyriis atque Sidoniis peiores dicendo, figura illa exaggerationis uti censendus est, non vero enuntiare intendit, quid reipsa hi acturi fuissent. — *R.* Principium, ex quo obiectio derivatur, verum quidem est; at quominus ad illos textus ea ratione applicetur, tum textus tum contextus omnino prohibent. Etenim quod attinet primum textum ex 1. Reg. 23. *primo* absolute et sine restrictione enuntiatur, quid futurum esset; id autem spectata qualitate personae loquentis nequaquam ut coniectura vel dubitatio accipi potest, utpote quae infinito intellectui repugnat; *secundo* responsum Davidi a Deo datum

ideo quoque in sensu obiecto accipi nequit, quia ut ex contextu constat de dispositione animi Saulis et Ceilitarum ideoque de eo, quid probabiliter acturi essent, Davidi iam constabat; ergo de ipsis actionibus quae futurae essent interrogavit et responsum accepit. Quod attinet alterum textum ex Matth. c. 11. dicendum est, talem modum loquendi hyperbolicum adhiberi non posse, nisi praecise sermonem hyperbolicum esse vel ex fine vel ex adiunctis vel ex indole personae loquentis clare intelligatur. Atqui his omnibus spectatis plane excluditur, sermonem hyperbolicum esse. Sic sane iudicium extremum in causam non adduxisset Christus dicens remissius fore Tyriis et Sidoniis in die iudicii, si solum per figuram hyperbolae incolas Corozaim et Bethsaida cum iis comparasset.

2) *Secundo ex natura propositionum conditionalium sic* 29.
obiicitur: Propositio conditionalis solam illationem vel consequentiam inter conditionem et conditionatum exprimit. Atqui conditionales de futuro contingenti nullam important illationem vel consequentiam; ergo veritatem non habent, sed falsae sunt. — R. *d.* mai. Propositiones stricte conditionales eiusmodi significationem habent *c.*; propositiones formaliter solum conditionales, virtualiter autem et secundum sensum assertivae et quodammodo categoricae *n.*; et concessa minore *n.* consequens et consequentiam. — Scilicet propositio de conditionate futuro contingenti „non est ex illis conditionalibus, quae fundantur in formali illatione, et quae affirmant necessariam consecutionem unius ab alio, sed ex illis, quae affirmant tantum coniunctionem seu dimanationem unius ab alio, non ut necessariam, sed ut futuram tantum, si alterum ponatur. Et in hoc participant hae propositiones rationem conditionalium locutionum, quia non absolute significant aliquid, sed ex hypothesi et requirunt bonam illationem et consecutionem, non formalem, ut sic dicam, sed materialem, ideoque non necessariam ex vi talis causae, sed solum ita futuram ex determinatione eiusdem causae. Neque hic modus conditionalium fuit incognitus dialecticis; nam ipsi ponunt conditionales, quas vocant promissivas, quae non significant neces-

sariam illationem, et alias etiam vocant per se probabiles. Quoad sensum autem aequivalent hae propositiones propositionibus categoricis, in quibus unum simpliciter de alio affirmatur: solumque differunt, quod in his praedicatum non dicitur de subiecto absolute concepto, sed solum posito sub hac aut illa conditione" (Suarez, de scient. fut conting. l. 2. c. 5. n. 10.).

30 *3) Obiicitur ex interna veritatis ratione*: Illa conditionate futura libera nec esse mere possibile nec esse praeteritum nec praesens nec futurum habent; ergo nihil sunt et proinde nullam veritatem habent. — R. Conditionate futura libera sane non solum esse mere possibile habent, sed ad possibilitatem addunt praecise conditionatam futuritionem proindeque neque esse praesens, neque praeteritum, neque futurum absolutum, sed esse futurum conditionatum habent sive sub certa conditione forent. Hoc autem non est nihil, sed praecise aliquid conditionate futurum est. Ergo tale conditionate futurum etiam veritatem habet.

Neque hinc merito sic urgetur: Veritas vel cognoscibilitas consequitur esse; atqui esse illorum est conditionatum sive essent sub certa conditione, non autem sunt; ergo veritas eorundem etiam conditionata est sive si essent cognosci possent. — *R.* enim: *D.* Veritas consequitur esse ita ut cada in esse sive absolutum sive conditionatum est *c.* ita, ut ipsa cognoscibilitas conditionata tantum sit *n.* Scilicet intellectus τῷ esse et esse intellectui adaequari potest non solum, ut absolutum sed etiam ut conditionatum est; secus enim etiam de propositionibus stricte conditionalibus sive illativis dicendum esset, eas cognoscibilitatem non habere.

Thesis 29. **Ratio, ob quam actus liberi creaturarum sub conditione futuri prae intellectu divino determinate cognoscibiles sint, falso ponitur in decretis praedeterminantibus subiective absolutis obiective conditionatis.**

Declaratio.

Bannesianorum sententia exponitur. — Cum iam de interna ratione scientiae mediae agendum sit, primo iterum examinanda venit sententia Bannesianorum. Iam theologi huius scholae, ut iam supra (th. 28. n. 1; cf. Suarez, prolog. 2. de gratia n. 2.) dictum est, primum contra Molinam hanc scientiam acriter infitiati sunt atque impugnarunt, postea vero argumentis convicti eam Deo convenire confessi sunt. Cum vero deinde de explicanda hac scientia ageretur, iterum ad suam illam praedeterminationem physicam confugerunt atque statuerunt, illa libera conditionate futura veritatem determinatam habere ideoque a Deo cognosci in decretis praedeterminantibus subiective absolutis obiective conditionatis; quae sententia iam accuratius prius exponenda est. 1.

1) Ratio interna horum decretorum. — Ex mente Bannesianorum duplex decretorum praedeterminantium genus discernendum est, quamvis utraque circa effectus futuros liberos actu in Deo sint. Alia tum ex parte Dei volentis tum ex parte obiecti voliti absoluta sunt atque in talibus decretis Deus omnia libera absolute futura cognoscit. Sic Deus ab aeterno v. g. tum Petri negationem tum Petri conversionem novit, quia scilicet ab aeterno habuit decretum praedeterminans Petrum ad hunc utrumque actum. In talibus autem decretis libera conditionate futura non cognoscuntur, quia scilicet de ipsis talia decreta obiective absoluta non habet; secus enim non conditionate sed absolute futura essent. Bannesiani igitur, ut nihilominus praescientiam liberorum conditionate futurorum explicare possent, aliud genus decretorum invenerunt, scilicet decreta illa subiective absoluta, obiective conditionata. Itaque haec decreta ex parte divinae volitionis 2.

absoluta quidem, ex parte obiecti autem conditionata sunt, id est: Deus actu absoluto decernit, ad quem actum unamquamque voluntatem creatam praedeterminaret, si in his vel illis circumstantiis actus primi poneretur. Exemplum talis decreti est: Decerno, si Paulum in his certis adiunctis posuissem, eundem ad tradendum Christum, non ad praedicandum me praedeterminaturum fuisse. In eiusmodi igitur decretis secundum Bannesianos Deus omnia libera conditionate futura cognoscit. Ad rem Didacus Alvarez: „Respectu futurorum conditionatorum . . . praeintelligitur in Deo decretum conditionatum ex parte obiecti voliti, quo statuit, ut eveniret consequens, si impleretur conditio importata in antecedente futuri conditionati" (de auxil. grat. disp. 7. n. 8. 10.).

3. 2) *De extensione horum decretorum et scientiae in ipsis innitentis.* — Si quaeratur, num Deus de omnibus liberis conditionate futuris cogitabilibus talia decreta habeat atque in ipsis eadem cognoscat, Bannesiani non consentiunt. Alii dicunt, Deum non habere talia decreta neque igitur certam scientiam nisi de iis liberis conditionate futuris, „quae revelantur in Scripturis ss. vel asseruntur a ss. Doctoribus esse futura", vel quae ad hunc ordinem pertinent (Didac. Alvarez, de auxil. grat. disp. 7. n. 8.). Etenim „indecens ac superfluum et ridiculum" his visum est, Deum decreta libera subiective absoluta obiective conditionata habere quoad omnia libera conditionate futura in indefinitum possibilia vel cogitabilia; qua ratione loquuntur v. g. Gonetus (l. c. t. 1. disp. 5. a. 2. § 8.) et Zumel (in 1. p. q. 14. a. 13. concl. 3.). Alii autem sine haesitatione statuunt, Deum talia decreta habere actu infinita, ut v. g. Salmanticenses (De Deo tract. 3. disp. 9. dub. 5. § 4. n. 7. 8.).

Demonstratio.

4. ***1. Probatur omnibus argumentis quibus supra thesis 26. demonstrata est.*** — Etenim cum haec sententia, de qua agitur, tota quanta iterum in praedeterminatione physica innitatur, omnia argumenta huc spectant vel facile

accommodantur, quibus loco citato tum praedeterminatio physica tum innitens in ea explicatio scientiae visionis futurorum liberorum reiectae sunt. Igitur falsa est haec scientiae mediae explicatio, quia *primo* libertatem humanam aufert; *secundo* Deum auctorem peccati reddit; *tertio* perfectionem huius liberorum praescientiae eiusque discrimen a praescientia necessariorum non explicat, sed tollit; *quarto* cum doctrina et auctoritate SS. Patrum et Doctorum ecclesiae pugnat. — Verum specialibus quoque quibusdam argumentis praesens thesis vindicanda est. Itaque probatur:

2. Ex S. Scriptura. — Argumentum iterum procedit ex testimonio iam supra (th. 28 n. 7.) adhibito: Matth. 11, 21. coll. Luc. 10, 13. Nimirum quaerenti, cur Deus conditionatam illam Tyriorum et Sidoniorum conversionem sciverit, secundum sententiam Bannesianorum respondendum est: quia Deus decretum habuit aeternum, quod, si Tyri et Sidone virtutes fierent, quae in Corozaim et Bethsaida factae erant, incolas illarum urbium ad poenitentiam praedeterminaret. Et quaerenti, cur incolae Corozaim et Bethsaida conversi non sint, quamvis virtutes et miracula viderint, item respondendum est: quia a Deo gratiam praedeterminantem non acceperunt; secus enim infallibiliter et insuperabiliter conversi essent. Iamvero hac explicatione supposita, exprobratio incolis Corozaim et Bethsaida a Christo facta manifesto iniusta, imo ridicula apparet; quod cogitare impium est. Ergo explicatio Bannesianorum manifesto falsa et absurda est. 5.

Probatur minor. Etenim supposita Bannesianorum explanatione Christi exprobratio illud quidem exhiberet, quo incolae Corozaim et Bethsaida ex una parte et ex altera Tyrii et Sidonii aequales fuissent (sc. virtutes, miracula); reticeret vero illud, in quo fuisset maxima disparitas et quidem talis, ut ex ea Tyriis et Sidoniis quidem poenitentia redderetur irresistibilis et necessaria, incolis autem urbium Corozaim et Bethsaida plane impossibilis (scil. praedeterminationem physicam illis concessam his denegatam). Ergo reipsa increpatio Christi in Bannesianorum sententia iniusta et absurda foret. Profecto enim incolae Corozaim et Bethsaida 6.

Christo respondere potuissent: Quid frustra, iniuste, absurde nos vituperas? Praedetermina nos, quaesumus, ad poenitentiam, sicut illos praedeterminares, et tunc iam nullus locus erit querelae et vituperio, quia scilicet tunc, sicut illi agerent, ita et nos infallibiliter et insuperabiliter poenitentiam agemus.

7. Egregie in hanc rem *Ferdinandus Bastida*: „Quia si ideo cognovit Deus Tyrios et Sidonios poenitentiam acturos, si eis Christus praedicasset, quia ipse absolute decreverat, ut hac posita conditione crederent; et ideo etiam cognovit viros Corozaim non esse credituros, etiamsi Christus illis praedicasset, quia ipse decreverat, ut non crederent, posita eadem conditione: quo iure exprobrat Deus viris Corozaim, quod Christi praedicationi non credant, cui Tyrii credidissent? Numquid non possent iure respondere cives Corozaim, quid nobis exprobras Sidonios? Credidissent utique illi, si tu eis praedicasses, ita est: sed credidissent, quia Deus ordinaverat, posita tali conditione eos determinare ad credendum: credissemus etiam nos, si Deus de nobis id ipsum determinasset. Sed cum Deus hoc decretum de illis habuerit, quod de nobis non habuit, quid miraris nos non cedere, quando illi credidissent? Nos nequaquam illis in hac re pares sumus, nec in nobis positum fuit, ut Deus haberet vel non haberet tale decretum?“ (op. cit. l. 5. c. 47.).

8. Comparatione quadam insigni rem illustrat *Nicolaus Martinez*: „Si quis ita loqueretur: muri Romani fortiores sunt arce Mantuana, quia iisdem tormentis bellicis, quibus illi resistunt, haec vinceretur; intellige tamen, quod arx Mantuana quateretur globis quadraginta librarum, muros autem Romanos quati solo exploso pulvere tormentario; certe irridendus esset, et loqui per iocum putaretur. Ita Christus Dominus locutus est iuxta explicationem adversariorum. O Galilaei duriores estis Tyriis, quia iisdem virtutibus, quibus vos resistitis, illi cederent et vincerentur; intellige tamen illos cessuros fuisse virtuti praedicationis meae addita praemotione physica praedeterminante irresistibiliter ad fidem, qua praemotione vos caretis; nec solum caretis, sed et praedeterminatione contraria estis irresistibiliter praedeterminati ad actum

infidelitatis secundum suam entitatem" (De scient. Dei, controv. 3. disp. 3. s. 4.).

Exceptiones varias contra hoc argumentum opposuerunt Bannesiani; sed omnes fere supra, ubi de praedeterminatione physica actum est, iam reiectae sunt. Sola hic restat considerandā exceptio *Salmanticensium,* qui, quod mirum est, argumentum retorquere conati sunt notantes, incolas Corozaim et Bethsaida Christo exprobranti sic quoque respondere potuisse: „Tyrii signis et miraculis quidem credidissent quia scilicet iis adiunctis, serie, ordine patrata essent, in quibus crediturī a Deo praevisi sunt. Iam pari ratione, si apud nos signa et miracula in iis adjunctis patrata essent, in quibus crediturī a Deo praevisi sumus, tunc sane nos quoque credidissemus et conversi essemus. Quare non nos in causa sumus, quod non credidimus nec conversi sumus." Ita fere illi auctores. (De Deo tract. 3. disp. 10. dub. 1. §. 4.) — *R.* Hac retorsione vix ulla alia inveniatur magis infausta vel absurda. Etenim facile sane et verissime Christus hunc in modum respondisset: „Non quia ego praevidi, vos non crediturōs esse, ideo non credidistis, sed econtra quia non credidistis, ideo vidi, vos non crediturōs esse. A vobis pendebat, ut sive vestra fides et conversio sive vestra infidelitas et obstinatio praevideretur." Itaque discrimen ingens esse patet: Scilicet in sententia Bannesianorum conversio incolarum Corozaim et Bethsaida metaphysice impossibilis fuit, quia praedeterminationem physicam non habuerunt, dum Tyriorum conversio necessaria fuisset, utpote qui praedeterminationem physicam habuissent. 9.

2. Ex SS. Patrum vel traditionis doctrina. — Bannesianorum doctrina multipliciter cum SS. Patrum doctrina vel traditione pugnat; verum ne modus excedatur, ex multis, quibus id patet rationibus, nonnullas solum referre sufficit. 10.

1) Prima ratio. — Ut iam supra dictum est (Thes 28. n. 11.), SS. Patres contra haereticos Marcionitas et Manichaeos disputantes, utpote qui Deum malum esse ex eo arguebant, quod praescius lapsus angelorum atque hominum nihilominus

eos creaverit, scientiam mediam in hac haereticorum argumentatione suppositam sine ulla dubitatione admiserunt atque alia via obiectam difficultatem solverunt. Itaque tum haereticis tum SS. Patribus Deum scientiam mediam habere aequaliter persuasum erat. Sed neutrius partis opinio erat, eandem scientiam in decreto subiective absoluto et obiective conditionato inniti: haeretici enim secus maxime sane ex talibus decretis Deum auctorem peccati et malum esse arguissent; ss. Patres autem eadem ratione ac haeretici scientiam illam mediam intellexerunt, quia secus differentiam ea in re nullam exhibentes argumentationem eorum non solvissent, sed imo dissimulassent. — Praeterea si SS. Patres in sententia Bannesianorum fuissent, tunc quaestio proprie agitanda non fuisset, cur Deus praescius lapsus angelorum et hominum eos nihilominus creaverit, sed id potius tunc examinandum fuit, quam ob causam vel qua ratione Deus eos ad actum peccati determinare ab aeterno decernere potuerit. — Denique nihil a SS. Patrum, imprimis ad quos adversari provocare solent *S. Augustini* et discipulorum eius, mente magis alienum est, quam Deum decretis praedeterminantibus peccata praedefiniri. Quod cum iam supra (th. 26. n. 42; th. 27. n. 10.) ostensum sit, hic aliquibus solum testimoniis confirmandum est. Sic ipse *Augustinus* perspicue declarat: „Nunquam legimus in sanctis Scripturis: *non est voluntas nisi a Deo*, et recte non scriptum est, quia verum non est. Alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo; quoniam mala voluntas iam sola peccatum est, etiamsi desit effectus“ (De spir. et litt. c. 31.). Non minus perspicue *Prosper*: „Detestanda et abominanda opinio est, quae Deum cuiusque malae voluntatis aut malae actionis credit auctorem, cuius praedestinatio nunquam extra bonitatem, nunquam extra iustitiam est; id est: nihil praedestinat, quod bonum et iustum non sit. Qua enim insipientia, quave dementia definitur ad Dei referendum esse consilium, quod nec diabolo in totum adscribi potest, qui in peccantium flagitiis illecebrarum adiutor, non voluntatum credendus est esse generator. Nihil ergo talium negotiorum Deus praedestinavit, ut

fieret, nec illam animam turpiter nequiterque victuram ad hoc ut ita viveret praeparavit, sed talem futuram non ignoravit" (Respons. ad capit. obiect. Vincent. cap. 10.). Atque iterum: „Si ergo a iustitia et pietate quis deficit, suo in praeceps fertur arbitrio, sua concupiscentia trahitur, sua persuasione decipitur. Nihil ibi Pater, nihil Filius, nihil agit Spiritus Sanctus; nec tali negotio quidquam divinae voluntatis intervenit; cuius opere multos scimus, ne laberentur, retentos; nullos autem, ut laberentur, impulsos" (Ib. cap. 13.). Similiter *Fulgentius*: „Neque enim alia est eius praedestinatio nisi futurorum operum eius aeterna praeparatio, in qua nullius causa mali poterit inveniri, quia ex voluntate Dei nunquam processit origo peccati" (ad Monim. l. 1. c. 20.).

2). *Secunda ratio.* — Ex SS. Patrum doctrina ad sci- **11.**
entiam mediam pertinet, ut ea providentia subsistat et dirigatur. Nimirum SS. Patres frequenter docent, homines ideo saepe bonis temporalibus privari, quod Deus iisdem illos abusuros esse sciat; praeterea declarant, Deum non raro quosdam immatura morte abripere, quod eosdem diutius in vita degentes peccaturos esse noverit; denique ad providentiam spectat praedestinatio; de hac autem *Augustinus* docet: „Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia" (De praedest. SS. c. 10. n. 19.); secundum *S. Augustinum* igitur praescientia ad praedestinationem praerequiritur; ex contextu autem eiusdem loci aliisque testimoniis constat, eam scientiam, de qua loquitur, esse scientiam liberorum conditionate futurorum. Atqui haec eadem scientia media, si quidem Bannesianis decretis subiective absolutis obiective conditionatis innitatur, nequaquam dici potest praerequiri ad divinam providentiam constituendam. Ergo scientia media eiusmodi decretis non innititur.

Probatur minor. Nam si Deus omnes hominum actiones **12.**
liberas et materiale peccati quoque efficaciter et insuperabiliter praedeterminat, superflua plane apparet scientia media, qua Deus explorare a SS. Patribus dicitur, quid sub his vel illis circumstantiis libera voluntas factura sit, ut eandem hoc

potius modo, quam illo vocet, hanc potius eidem gratiam, quam illam largiatur. Nihil enim voluntas faciet, ad quod non praedeterminata sit ideoque illa exploratio per scientiam mediam supervacanea imo absurda et ridicula apparet. Concreto aliquo exemplo id optime illustratur et confirmatur: Deus absolute vult, ut Petrus bonis temporalibus bene utatur. Ad hunc finem obtinendum in sententia Bannesianorum omnino requiritur et sufficit plane, ut Deus Petrum ad bonum illum usum absolute et efficaciter praedeterminet. Et revera nihil sane refert pro implenda hac voluntate absoluta, quod relate ad Petrum bonis temporalibus utentem alia decreta libera et quidem subiective absoluta obiective conditionata sive praecesserunt, sive non praecesserunt. Quod prorsus evidens est, si consideretur, qua ratione Deus tale decretum relate ad casum propositum formare concipiendus sit, scilicet: Decerno, ut Petrus abutatur bonis temporalibus, si ipsum ad commorationem in urbe Roma praedeterminaverim. Cum igitur per illud decretum sciam, Petrum bonis temporalibus abusurum esse, si eum ad commorationem Romanam praedeterminaverim, potius ipsum praedetermino, ut Oeniponte bonis suis temporalibus bene utatur. In hoc complexu primum decretum atque scientia in eodem innitens plane superflua sunt neque ullo modo ad secundum praerequiruntur; omnino enim sufficit si Deus decernat absolute: Praedetermino Petrum, ut Oeniponte bonis suis bene utatur. Atque idem prorsus valet de omnibus aliis decretis eiusmodi subiective absolutis obiective conditionatis: scilicet nihil ad constituendam providentiam divinam vel Deum in decretis suis absolutis dirigendum conferunt; unde etiam absurda et ridicula esse intelliguntur

13. 3) *Tertia ratio.* — Item ex SS. Patrum doctrina praescientia liberorum conditionate futurorum ita ad perfectionem divinae naturae spectat, ut plane necessario Deo conveniat. *S. Augustinus* enim inter alia de hac scientia media agens, eam Deo denegare dicit esse perversissimum et insanissimum. „Nihil horum, inquit, nisi perversissime et insanissime negatur" (De corrept. et grat. c. 8. n. 19). Et *S. Hieronymus* de eadem scientia agens declarat: „Cui praescientiam tollis

aufers et divinitatem" (Dial. cont. Pelag. 3. n. 6.). Atqui supposita sententia Bannesianorum scientia media nullo modo necessario in Deo est. Ergo Bannesianorum explicatio ex hoc quoque capite cum doctrina SS. Patrum pugnat.

Probatur minor. Etenim decreta illa subiective absoluta **14.** obiective conditionata Deo evidenter libera sunt, quia in obiecta terminantur, quae solum rationem boni finiti habent; quare eorum carentia vel absentia nullam in Deo imperfectionem infert; si vero ea decreta in Deo non sint, scientia quoque liberorum conditionate futurorum deficit, utpote quae in ipsis innititur. Ergo scientia media in sententia Bannesianorum nequaquam necessario in Deo inveniretur. — *Neque excipi potest*, Deum necessario talia decreta formare, ut praecise scientiam mediam habeat; etenim sicuti carentia decretorum, ita neque carentia scientiae mediae imperfectionem diceret, quia scilicet, si nulla Deus eiusmodi decreta haberet, libera conditionate futura determinatam veritatem non haberent ideoque eorum ignorantia defectum divinae scientiae non inferret.

Ex his argumentis intelligitur, priores Bannesianos, qui **15.** scientiam mediam Deo simpliciter denegarunt, magis logice et consequenter processisse, quam posteriores illos, qui illam ad conditionate futura ad hunc ordinem spectantia restrinxerunt. Scilicet sequiores quidam Bannesiani contenderunt, Deum eiusmodi decreta subiective absoluta obiective conditionata solum relate ad hunc ordinem formare non autem de liberis omnium ordinum possibilium, cum hoc postremum superfluum atque indecens esse appareat. Verum interrogare licet, cur haec altera decreta superflua atque indecentia sint. Respondebant: Quia nullum finem nec ullam utilitatem habent. Quod sane concedendum est. Verum item interrogare licet, quemnam finem prima decreta habeant, quae ad hunc ordinem spectant. Finem scilicet illum, quem SS. Patres scientiae mediae assignant, eiusmodi decreta habere nequeunt, ut supra ostensum est. Ergo nullum finem habent, nisi illum, ut theologi illi accommodate ad systema suum explicent, quomodo Deus libera conditionate futura huius ordinis praesciat,

cum ea scientia media plane negari iam non possit. Haec autem ratio, sc. ista decreta praesentem ordinem spectantia in Deo esse, ut per ea libera conditionate futura noscat, aeque valet quoad omnes alios ordines possibiles, quia haec scientia in sententia Bannesianorum relate ad praesentem ordinem non magis necessaria est, quam relate ad ceteros omnes mere possibiles. Ergo cum eorundem decretorum eadem ratio sit relate ad quosvis ordines et cum Bannesianis quibusdam concedentibus decreta illa relate ad ordines alios mere possibiles superflua et indecentia sint, simpliciter dicendum est, decreta eadem relate ad quemvis ordinem, etiam praesentem plane superflua et indecentia, imo nugatoria, ridicula, absurda esse. Ergo.

16. *3. Ex cognatione sententiae Bannesianorum cum doctrina Calvini damnata.* — Quam cognationem et affinitatem sic ostendit Ferdinandus Bastida: „Si enim quis quaerat ab his auctoribus, cur Deus praeviderit verbi gratia, Adam fuisse peccaturum, si in paradiso tali tempore creatur: dicent, quia Deus ita decreverat decreto absoluto de obiecto tamen conditionali, ut si Adam in talibus circumstantiis crearetur peccaret. Igitur prima radix illius peccati fuit divinum decretum. Quis credidisset tam indignum divina voluntate decretum fuisse catholicis theologis probandum? Audiant, quid de illo eius primus inventor et auctor Calvinus scripserit l. 3. Institutionum c. 23. § 7., ubi cum dixisset, decretum fuisse a Deo, ut sua defectione periret Adam, et hoc ne dicatur ambiguo fine condidisse Deum suas creaturas, in haec verba prorupit: ‚Decretum quidem horribile fateor: inficiari tamen nemo potest, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet; et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinaverat.‘ Quodsi hoc decretum tale est, ut suo primo auctori tot absurditatibus assuefacto, inter tot execranda dogmata nutrito horribile visum fuerit, numquid dignum iudicabitur a catholicis auctoribus, in quo divinae scientiae certitudo fundetur?“ Cum autem Deus talia decreta de omnibus peccatis sub condione futuris habere dicatur, sic pergit idem Bastida:

„Quo fine, qua necessitate? Quo fructu tot horribilia decreta de his omnibus conditionatis multiplicantur? Hi qui decreta simpliciter absoluta de peccatis absolute futuris ponunt, tuentur ut minimum se, dicendo hoc necessarium esse ad primae causae concursum. At in his peccatis, quae nunquam futura sunt, sed quae essent, si talis conditio poneretur, quae innumera et horrenda sunt, ad hoc confugi non potest; cur ergo tot, tam absurda decreta multiplicantur in Deo? Numquid haec decreta solum habet Deus, ut haec peccata cognoscat? Tantum Deus aestimat conditionalia peccata cognoscere, ut propterea illa sub conditione fieri decernat" (Op. c. l. 6. c. 7.).

17. *Excipiunt Bannesiani,* suam sententiam maxime distare a Calvini doctrina: nimirum decretis Calvinianis fatente Calvino, auferri liberatem; suis autem decretis ipsis inculcantibus libertatem non auferri, sed potius conferri, cum potentia dissentiendi non quidem in sensu composito sed in sensu diviso vel potentia quidem dissentiendi sub tali motione, non autem potentia dissensum cum illa actu coniungendi illaesa perseveret. — *R.* Hac ratione excipientes Bannesiani a Calvino quidem multum recedunt atque haeresin effugiunt: sed id non praestant nonnisi absurde contra logicam peccando, quia scilicet in voluntate praedeterminatione physica mota simul indifferentiam ad utrumlibet et simul determinationem ad unum ponunt; de qua re iam supra satis dictum est. Itaque doctrinam Bannesianorum non formaliter haereticam, sed materialiter haereticam atque omnino falsam et absurdam esse dicimus. Ceterum de incompossibilitate huius doctrinae vel cum definitionibus magisterii authentici conferatur: Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theol. 8 B. S. 449; Denzinger Enchirid. n. 696. et 1640.

18. ***4. Ex ratione complectendo quasdam rationes iam indigitatas.*** — Nimirum plura, quae in exponendis argumentis sive ex Scriptura, sive ex Traditione petitis iam animadversa sunt, in argumenta ex sola ratione derivata facile convertuntur.

1) Illa sententia cum perfectione divina non consonat. — Etenim libera conditionate futura plane infinita esse facile intelliguntur; ergo illa decreta subiective absoluta obiective conditionata aut in infinitum augenda sunt eo solo fine, ut Deus illa libera omnia cognoscat aut vero ad hunc ordinem restringuntur. Atqui primum futile et absurdum et omni fine digno destitutum esse apparet; alterum autem scientiam divinam arbitrarie et falso restringeret. Ergo.

19. *2) Eadem sententia Deo modum agendi indignum tribuit.* — Nimirum in hac sententia solum considerando praesentem hunc ordinem Deus ex una parte sic procederet: Decerno si Petrus esset in his circumstantiis, ad materiale peccati v. g. parricidii ipsum praedeterminarem; ex altera autem parte sic decerneret: verumtamen nolo, ut unquam in iis circumstantiis versetur. Ad quid vero opus est tali duplici decreto? cur non sufficiat secundum, sed primum insuper requiratur? Profecto eiusmodi fictitia sententia Deus decretis suis ludere fingitur et exhibetur. Atqui id divina dignitate et maiestate plane indignum est. Ergo.

20. *3) Denique modus agendi hac sententia Deo tributus imprudens esse apparet.* — Videlicet Deus decreta illa faceret, ut sciat, quid creatura sub certis conditionibus ageret; quod quidem idem est ac: Deus facit illa decreta, ut sciat quid decreverit. Sed numquid otiosum magis quidquam fingi potest? Si a tali decreto abstinet, tunc sciet, se praecise nihil decrevisse atque insuper, omnia ita eventura esse vel eventura fuisse, prout decernet vel decreverit. Neque quidquam verum ipsum tunc latet, quia nisi decreta subiective absoluta obiective conditionata faciat, libera condionate futura veritatem determinatam non habent. Ergo.

21. ***5. Confirmatur auctoritate plurium ecclesiae doctorum.*** — Vix sententia theologica alia fuerit, quae auctoritate SS. Patrum, veterum theologorum, Doctorum ecclesiae magis destituta sit, quam ea, quae in hac thesi refutatur. Cum de doctrina SS. Patrum iam dictum sit, hoc loco solum restat, ut iterum de mente *S. Thomae* necnon de doctrina duorum illorum doctorum ecclesiae, qui post exortam

controversiam Bannesiano-Molinisticam floruerunt, paucis dicatur. Itaque:

1) Sententia Bannesianorum cum doctrina S. Thomae pugnat. — Id quidem manifesto iam constat, sed quibusdam solum testimoniis propriis huc spectantibus facile confirmatur. Sic *S. Thomas* pluries docet, praescita quaedam esse a Deo, quae tamen minime ab eo praedefinita sint, et quod idem est, declarat praescientiam non importare universaliter habitudinem causae respectu eorum, quorum est: „Praescientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causae respectu eorum, quorum est, non consideratur in eo nisi certitudo cognitionis tantum; sed praedestinatio, quia praescientiam includit, et habitudinem causae ad ea quorum est addit, in quantum est directio sive praeparatio quaedam" (De verit. q. 6. a. 3.). Hoc loco *S. Thomas,* quia sermo est de praescientia in connexione cum praedestinatione de futurorum liberorum profecto praescientia agit; haec igitur scientia est, quae circa obiectum suum i. e. libera sive conditionate sive absolute futura nullam importat causalitatem: atqui praescientia in decretis quibusvis praedeterminantibus innitens importat causalitatem; ergo sententia Bannesianorum, qua talia decreta statuuntur, ex adverso cum doctrina *S. Thomae* pugnat.

Deinde *S. Thomas* docet in Deo esse praescientiam ali- **22.**
quam malorum, quae, cum nunquam fuerint, Deo tamen rationem exhibuerunt, ob quam aliquid decrevit, fecit, omisit. Exemplo sint quae disserit de convenientia temporis Incarnationis: S. th. 3. p. q. 1. a. 5. et 6. Ibi nimirum declarat, Deum illud tempus elegisse, quo hominibus subveniendum et gratum fore beneficium sciverit: non autem distulisse, quia secus maiora mala sequi praevidebat. Iamvero haec scientia praecedens decretum Incarnationis manifesto est scientia media. Aeque autem manifestum est, eandem scientiam ex mente *S. Thomae* nequaque inniti decreto, quale a Bannesianis statuitur. Etenim supposita hac sententia responsum *S. Thomae* ad quaestionem, cur Deus Incarnationem non magis distulerit, hunc sensum immediate funderet: quia Deus

definiverat, ut maiora quaedam mala sequerentur, si differetur. At vero hoc responsum absurdum est, quia continuo aliam difficilorem quaestionem excitat, cur scilicet Deus mala praedefiniat. Mala enim praedefinire profecto magis alienum est a divina bonitate quam bona differre. Ergo responsum *S. Thomae* in sententia Bannesianorum absurdum est; quare aliena ab eius mente sunt decreta illa Bannesiana.

23. 2) *Recentiores quoque ecclesiae doctores doctrinae Bannesianorum adversantur.* — Nimirum *S. Franciscus Salesius* aperte decreta Bannesiana reiicit atque sientiam mediam, prout a Molinistis proponitur, sincere profitetur tum in opere de amore Dei (l. 3. c. 5.) tum in epistola quadam, quam ad Lessium strenuum scientiae mediae genuino sensu intellectae defensorem necnon validum decretorum Bannesianorum impugnatorem quondam direxit (cf. Hurter, Nomenclator t. 1. n. 247.). *S. Alfonsus Ligorius* vero in opere de concilio Tridentino (sess. 6. n. 101.) Tournelium ducem sequitur, qui decreta quaevis Bannesiana validissime impugnat necnon scientiam mediam sensu Molinae intellectam pari vigore defendit. — Antiquos Thomistas quoque a Bannesianis dissentire multis eorum testimoniis adductis demonstrarunt *Desan* (De Deo uno n. 225. ss.), *Frins* (cooperatio etc. c. 4.), *Schneemann* (l. c. s. 6.).

Corollaria.

24. Triplex corollarium, quod supra de scientia visionis thesi 26ae. adiectum est, hoc quoque loco addatur oportet. Etenim qua ratione theologi, quorum opiniones ibi reiiciuntur, scientiam liberorum absolute futurorum explicare voluerunt, eadem etiam mutatis mutandis scientiam liberorum conditionate futurorum declarare conati sunt. Itaque:

1. Neque ullum aliud decretum divinum subiective absolutum obiective conditionatum sive praedefinitivum sive permissivum ratio primaria vel adaequata est, ob quam libera conditio-

nate futura determinate vera sint ideoque a Deo cognoscantur.

2. Actus liberi conditionate futuri non praevidentur in ipsa voluntate vel in se spectata vel etiam omnibus circumstantiis actus primi investita.

3. Neque coëxistentia actionum liberarum conditionate futurum cum aeternitate ratio propria et immediata est, propter quam a Deo cognoscantur.

Quae assertiones speciali demonstratione iam non indigent, utpote quae iisdem rationibus patent, quibus supra eaedem propositiones de liberis absolute futuris probatae sunt. Quod facile intelligitur, si demonstratio ibi instituta relegatur.

Thesis 30. **Ratio ob quam actus liberi sub conditione futuri Deo ab aeterno determinate cognoscibiles sint, ex parte obiecti est ipse actus secundus determinatus, prout in certa temporis differentia sub determinatis conditionibus ad actum primum pertinentibus poneretur; ex parte autem intellectus divini iterum nihil aliud nisi infinita eius perfectio tamquam ratio huius praescientiae assignari potest.**

Declaratio.

Sensus thesis paulo accuratius explicatur. — **1.** Libera conditionate futura eadem fere ratione relate ad intellectum divinum se habent, qua ad eundem libera absolute futura referuntur. Sicut enim libera absolute futura in semet-ipsis determinatam veritatem habent, ita et libera conditionate futura in seipsis determinate vera sunt; quare ex parte obiecti ratio, ob quam tum illa tum haec a Deo cognoscantur, non est nisi veritas determinata obiectiva ipsius actus liberi in se spectati; ex parte autem intellectus divini infinita eius perspicacia qua cognoscit, quidquid verum est, tamquam ratio illius cognitionis assignanda est. Pro diversa tamen ratione sua interna absolute futura et conditionate futura

diversimode in determinato esse et determinata veritate constituuntur, quod accurate considerandum est, ut quaevis confusio vitetur. Scilicet determinatum esse proindeque determinata veritas absolute futurorum praesupponit decretum Dei absolutum creandi voluntatem liberam eique exhibendi omnia ea, quae ad actum primum proximum eiusdem ex parte Dei praerequiruntur, igitur offerendi concursum, tribuendi gratiam et ita porro. Conditionate futura autem etiam spectata in suo esse determinato proindeque in veritate quoque sua determinata eiusmodi decretum non supponunt, imo nullum omnino supponunt; veritas enim eorum determinata omne decretum vel omnem actum divinae voluntatis liberum praecedit. Sed merito quaeritur, qua ratione id dici vel concipi possit, cum tamen etiam actus conditionate futurus a Deo dependens esset necnon concursum divinum ideoque decretum concurrendi postularet et supponeret. Scilicet actus conditionate futurus conditionatum concursum et conditionatum decretum concurrendi, non vero absolutum concursum nec absolutum decretum supponit. Itaque Deus ab aeterno videt: Si hanc voluntatem liberam crearem et in his adiunctis actus primi constituerem, huic tentationi subiicerem, hanc gratiam ei vel illam vel concursum indifferentem exhiberem, ipsa me concurrente hunc determinatum actum eliceret. Scientia media igitur sic concepta nullum decretum absolutum supponit vel involvit, sed sane includit vel supponit concursum conditionatum et decretum conditionatum, quia scilicet obiectum eius, actus sub conditione futurus, obiective includit vel supponit concursum conditionatum ideoque etiam decretum concurrendi conditionatum. Aliis verbis, quod scientiam mediam eiusque obiectum attinet, Deus nihil decernit, nullum actum voluntatis ponit, sed videt vel cognoscit tantum, quid creatura libera se concurrente vel creatura libera et ipse concurrens vellent et facerent. Ergo in obiecto tantum scientiae mediae concursus vel decretum concurrendi etiam subiective conditionatum involvitur, vel ab eo supponitur.

Demonstratio.

Thesis demonstratione propria fere iam non indiget, ut- 2.
pote quae ex tota praecedente de scientia visionis et scientia media tractatione consequitur et intelligitur. Nihilominus claritatis causa ex rationibus prius iam productis nonnullas huic thesi speciatim accommodare opportunum fuerit. Itaque:

1. Deducitur ex thesibus praecedentibus. — Scilicet libera conditionate futura determinate vera sunt, quia secus neque a Deo ipso determinate cognosci possent, atque id ex superioribus satis iam manifestum est. Porro veritatem determinatam habent aut aliquo praevio ad ipsum actum liberum conditionatum, ut in decretis subiective absolutis obiective conditionatis sive praedeterminantibus sive praedefinitivis sive permissivis vel in ipsa voluntate cum suis propensionibus; aut vero in se ipsis determinate vera sunt ita, ut veritas eorum determinata in ipso actu secundo sub conditione futuro fundetur. Atqui in nulla causa praevia determinatam veritatem habent; quod in praecedenti thesi ostensum est. Ergo in seipsis obiective vera sunt. Deus autem, utpote qui ipsa intellectio subsistens est, necessario cognoscit, quidquid verum est. Ergo ratio ex parti obiecti ob quam libera conditionate futura a Deo cognoscantur, est determinata eorum veritas obiectiva, ex parte autem intellectus divini nihil aliud, quam infinita eius perspicacia assignari potest.

2. Probatur ex doctrina SS. Patrum et gene- 3.
ratim traditionis. — Luculenter confirmari potest thesis ex doctrina SS. Patrum; sic huc pertinent omnes eae rationes, quae supra (th. 27. n. 8. ss.) in explicatione scientiae liberorum absolute futurorum evolutae sunt; verum quasdam scientiae liberorum conditionate futurorum speciatim accomodare praestat.

1) Prima ratio. — SS. Patres, cum de relatione ad scientiam Dei agitur, in eodem prorsus censu habent libera conditionate futura ac libera absolute futura. Nimirum cum utraque tum absolute futura tum conditionate futura simpli-

citer futura dicant necnon utrarumque scientiam simpliciter praescientiam, praescientiam futuri, praesentiam futuri sub divino conspectu appellent. ut ex pluribus testimoniis hucusque allatis constat: docent *primo*, futura libera in seipsis esse rationem, ob quam praescientia divina talis sit, i. e. ad hoc potius liberum reipsa futurum, quam ad illud, quod futurum esse potest quidem, sed reipsa non est, infallibiliter terminetur; docent *secundo*, cognitionem futurorum liberorum in Deo praescientiam proprie non esse, sed potius scientiam, quia scilicet res, ut in se certa temporis differentia sunt, aeterno divinae scientiae conspectui obversantur; docent *tertio*, Deum omnia quidem praescire, quorum auctor est, non autem omnium esse auctorem quae praescit; denique docent *quarto*, actum futurum liberum in se obiective priorem esse scientia divina illumque ab hac supponi. Atque his capitibus doctrinae omnibus involvitur, ut supra (th. 27. n. 8. ss.) ostensum est, sententia: rationem ex parte obiecti ob quam futura a Deo cognoscantur, nihil aliud esse nisi determinatam veritatem ipsius actus secundi liberi in se spectati, ex parte intellectus divini autem ut rationem solam eius infinitam perspicaciam assignandam esse. Ergo id ipsum de cognitione liberorum sub conditione futurorum valet.

4. 2) *Secunda ratio.* — Ex sententia SS. Patrum scientia liberorum conditionate futurorum plane necessario in Deo est; quare perversissime et insanissime ei denegatur, imo ei denegare nequit, quin ipsa divinitos auferatur. Iamvero hoc ipsum scilicet eam scientiam Deo necessario convenire, sicuti in sententia Bannesianorum non intelligitur vel falsum foret, ita in hac sententia optime intelligitur et verissimum est. Etenim haec scientia secundum praesentem doctrinam omne decretum divinum omnemque actum liberum Dei praecedit; quidquid autem in Deo omne decretum omnemque actum liberum praecedit, sane necessarium est; ergo secundum praesentem doctrinam scientiam mediam necessario in Deo esse perfecte intelligitur et verissimum est; quare ex hoc solo capite haec eadem doctrina iam veritatis fulgore splendet atque Bannesianismo praeferenda est.

3) Tertia ratio. — Item ex SS. Patrum doctrina ad scientiam mediam spectat, ut ea providentia divina subsistat et dirigatur. Atqui id perfecte consonat cum doctrina statuta. Ergo nova inde eiusdem doctrinae confirmatio derivatur. *Minor probatur vel explicatur.* Scilicet ad providentiam divinam pertinet, ut homines illaesa eorum libertate certo ordine ad praestitutos fines Deus infallibiliter dirigere possit. Iamvero supposita scientia, qua Deus antecedenter ad omne decretum suum omnes actiones liberas sub conditione futuras in ipsismet cognoscit sive clare perspicit, quid quaevis voluntas libera in his circumstantiis, in hac tentatione, cum hac gratia factura esset; supposita inquam hac scientia Deus pro diversa illa praescientia homines in aliis et aliis circumstantiis ponere, alias et alias iisdem gratias largiri, alias et alias tentationes permittere et sic quemvis hominem necnon totam societatem vel totam ecclesiam imo et humanitatem illaesa libertate humana ad certos fines infallibiliter ducere posse commode prorsus intelligitur; quaevis alia autem sententia aut cum libertate humana aut cum certitudine providentiae conciliari nequit. Ergo. Ad rem igitur *Suarez*: „Ad extollendam divinae providentiae rationem et exactissimam prudentiam in suis operibus est accommodatissima; nam quo providentiae ordo ac dispositio ex ampliori cognitione et praesentia futurorum cuiuscunque ordinis et rationis cogitari possint, eo providentia excellentior et perfectior intelligitur: multum ergo pertinet scientia haec ad divinam perfectionem . . . Illud autem antecedens vel ex ipso credibile fit, quod talis scientia videtur esse necessaria ad summam perfectionem providentiae et prudentiae, quae in Deo semper cogitanda est, et ideo dixit alicubi Augustinus non posse Deum non scire varios et mirabiles ac infinitos modos quibus voluntates humanas movcat eo modo quo novit eis convenire ut convertantur, neque etiam posse ignorare, si aliquid tali vel tali modo fieri permittat et infallibiliter esse eventurum prius etiam ratione, quam illud permittat“ (De scient. conditionat. c. 7. n. 22. 23.). **5.**

4) Quarta ratio. — Ex communi ecclesiae sensu scientia liberorum sive absolute sive conditionate futurorum in- **6.**

tellectionem infinitam arguit: atqui id denuo praeclare intelligitur in doctrina, quae in hac thesi vindicatur; ergo hinc quoque ea doctrina confirmatur. *Minor probatur vel explicatur.* Etenim cum futura libera in causis suis nullo modo determinata sint, tamquam ratio huius praescientiae unice possibilis assignatur, quod in se veritatem determinatam habent. Iamvero intellectus qui ita cognoscit sine ullo medio a se distincto et sine determinatione accepta ab extrinsecus ex ipsa sua essentia determinatus est ad cognoscendum omne verum; talis autem intellectus iterum necessario est fons et causa exemplaris omnis entitatis, veritatis intellectionis, est veritas et intellectio subsistens proindeque infinitus; ergo.

7. ***3. Ex ratione, sc. ex determinata veritate illorum liberorum conditionate futurorum.*** — Nimirum facile huc accommodatur argumentum iam pluries adhibitum et accommodate ad scopum obtinendum sic efformatur: Libera conditionate futura antecedenter ad quodvis decretum divinum in seipsis determinatam veritatem habent: atqui quidquid determinate verum est, a Deo cognoscitur, prout verum est; ergo libera conditionate futura a Deo in ipsismet cognoscuntur.

8. *Probatur maior.* Haec iam manifesta est inde, quod de talibus quoque liberis conditionate futuris contradictoriae propositiones formari possunt, quarum necessario altera determinate vera altera determinate falsa est; quod argumentum iam supra (th. 25. n. 15.) explanatum est. Insuper autem ex comparatione eorundem conditionate futurorum cum absolute futuris ostendi et declarari potest. Quam comparationem sic optime evolvit Cardinalis *Franzelin*: „Dum voluntas sub certis conditionibus actus primi constituta libere elicit hunc determinatum actum secundum, determinate verum est et ab aeterno erat verum, voluntatem elicere hunc actum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Ergo etiam ratione prius, quam supponatur ea voluntas in his conditionibus reipsa constituta, determinate verum est; si ea voluntas constitueretur sub his conditionibus eliceret hunc actum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Nec ullo modo

potest concipi determinata veritas propositionis absolutae e. g. Petrus in his adiunctis libere peccabit, cum utique posset non peccare, quin simul intelligatur ratione prius determinate vera conditionata: Si Petrus constitueretur in his adiunctis libere peccaret. Repugnat enim evidenter, ut verum sit, Petrum verificatis his adiunctis libere reipsa negaturum esse Christum, et non sit ratione prius verum, quod, si haec adiuncta verificarentur, negaret Christum. Sicut ergo hoc ipso, quod Petrus in adiunctis huius actus primi constituitur reipsa libere peccat, iam ante existentiam actualem peccati ab aeterno obiectivam veritatem habebat propositio absoluta: Petrus constitutus in his adiunctis peccabit; ita antecedenter ad hypothesin actualis constitutionis in his adiunctis et reipsa futuri peccati, habebit veritatem obiectivam propositio conditionata: Si Petrus constitueretur in adiunctis huius actus *primi*, peccaret. Quamvis proinde Deus non permisisset Petrum constitui in adiunctis huius actus primi, et ita peccatum nunquam fuisset absolute futurum; mansisset tamen veritas propositionis conditionatae: si Petrus constitueretur in adiunctis huius actus primi, peccaret" (De Deo uno, th. 46. n. 1.).

Minor argumenti manifesta est; etenim sicuti ipsa bo- **9.**
nitas nulla bonitate carere potest, ita sane ipsa intellectio nulla intellectione carere potest, quia secus ipsa intellectio esset et simul non esset. Iamvero qui veritatem aliquam non cognoscit, intellectione aliqua caret. Ergo.

Illustratur argumentum comparatione divinae intellec- **10.**
tionis cum nostra intellectione. Quod enim homo nec libera absolute futura neque imprimis libera conditionate futura cognoscat inde provenire intelligitur, quod intellectus humanus potentia quidem minime vero purus actus intelligendi est; hinc enim fit ut ab extra per influxum physicum obiectorum determinari vel actuari debeat adeoque nihil cognoscere possit nisi obiecta sensibilia, quae in sensus eius directe agunt, vel alia, quae cum eiusmodi obiectis determinatam connexionem habeant. Iamvero libera conditionate futura neque per seipsa neque per alias res, quibuscum determinatam connexionem habeant, intellectum humanum determinare vel actuare pos-

sunt; etenim neque coëxistunt cum humano intellectu, quia futura sunt; neque simpliciter existunt aliquando, quia esse solum haberent; neque determinate connectuntur cum aliqua re existente i. e. cum voluntate, quia voluntas libera ad utrumlibet se habet. Ergo manifesta apparet ratio, propter quam libera conditionate futura ab intellectu humano certo cognosci nequeant. Atque eadem fere ratio quoad quemcunque infellectum creatum et finitum valet. Ex adverso autem Deus non est potentia, sed purus atque infinitus actus intelligendi, quia scilicet ipsa intellectio est; quare ex se ipso ad cognoscendum omne verum determinatus est atque omnem ex parte obiecti a se diversi determinationem plane respuit. Ergo nihil obstat, quominus Deus libera conditionate futura cognoscat; nam ad cognitionem nihil requiritur, nisi ut obiectum ex sua parte sit intrinsecus cognoscibile, et ex altera parte vis intelligendi sufficiens exstet; atqui utrumque in hoc casu habetur, quia tum illa futura in se determinate vera sunt, tum Deus subsistens et infinita intellectio est; ergo.

11. *Illustratur argumentum et ipsa res secundo a Suarez comparatione iterum instituta inter coditionate futura et absolute futura spectata quatenus praecise ad cognitionem divinam referuntur:* „Intelligendum est enim quod, sicut in absolutis causa existit in mente Dei, ita in conditionatis causa supponitur tamquam existens ex hypothesi, et ut praesens in mente Dei ad modum existentis sub eadem hypothesi, ut in exemplo de David supponitur David permanens intra Ceilam ita praesens in cognitione Dei ex hypothesi, ac si futurum aliquando esset. Quod potest explicari ex modo quo nos solemus aliquid supponere, ut discurramus, vel inquiramus, quod de illo consequenter dicendum esset. Deinde sicut in absolutis de causa existente vel praesente in intuitu Dei ut existens, vere affirmatur in eadem mente Dei, talem effectum libere esse dimanaturum ab illa, non quia in virtute causae hoc videat Deus, sed quia intuitu suo videt causám illam tametsi liberam tamquam influentem in illum effectum; ita in his conditionatis de causa ex hypothesi concepta ut praesenti sub tali existentia possibili potest vere affirmari et co-

gnosci in mente Dei, hunc determinatum effectum esse dimanaturum ab illa causa libere ex eadem hypothesi, non quia in virtute causae talis effectus determinate contineatur aut videri possit, sed quia vere esset ad illum determinanda, et intuitus divinus propter suam infinitatem et immutabilitatem intuetur causam illam sic ex hypothesi positam, tamquam praesentialiter influentem in hunc effectum et non in alium: ita ut propositio, quae nostro modo concipiendi inde formatur, non sit hypothetica conditionalis propria et illativa, sed simplex et categorica, quae dici recte potest de conditionato extremo: ergo sicut in futuris absolutis est veritas determinata per habitudinem immediatam causae ad effectum de facto futurum, quem Deus propter vim infinitam intelligendi intueri potest, et ita infallibiliter praescire talia futura, ita in conditionatis contingentibus est veritas determinata per immediatam habitudinem causae ad effectum ex hypothesi futurum, quam Deus per modum etiam simplicis intuitus propter eandem infinitatem certo cognoscere potest . . . . Et deinde sicut captum humanum superat intelligere, quomodo divinus intuitus et intellectiva virtus hanc habeat efficacitatem in his conditionatis, ita plane in absolutis; neque est maior difficultas in his, quam in illis, si quis attente et considerate rem inspiciat; ergo sicut illud prius non negatur Deo, ita neque hoc posterius negari debet" (De scient. condit. c. 7. n. 21.).

Corollaria.

12. ***1. Item in scientia media sive in cognitione liberorum conditionate futurorum essentia divina obiectum formale et medium obiectivum est,*** — Haec assertio nec probatione nec explicatione iam indiget: ratio est, quia essentia divina sub respectu obiecti formalis et medii obiectivi eadem plane ratione se habere dicenda esse intelligitur in cognitione liberorum conditionate futurorum, ac in cognitione liberorum absolute futurorum se habere dicta est. Quare hic omnia ea consideranda recurrunt, quae

de hac obiecti formalis et medii ratione in visione liberorum absolute futurorum supra (thes. 27. n. 22. ss.) satis fuse explicata sunt.

13. ***2. Deus etiam scientiam mediam reflexam habet.*** — Cum ex una parte Deus actiones liberas creaturarum tum absolute tum conditionate futuras in ipsismet cognoscat priusquam reipsa ponantur ex altera autem parte in Deo signa rationis diversa discerni possint, quatenus in ipso quoque libera a necessariis praeceduntur: quaestio inter Molinistas orta est, an Deus etiam decreta sua sive absoluta sive conditionata in signo rationis priore iam praesciverit, an igitur v. g. in signo rationis priore ad decretum Incarnationis hoc ipsum suum decretum iam sciverit, item an Deus v. g. sciverit, quid fecisset si Petrus eum non negasset, vel Paulus conversus non fuisset. Respondentes ad hanc quaestionem Molinistae quoque ipsi in diversas partes abeunt his affirmantibus illis negantibus. Verumtamen pars affirmativa verior esse videtur: Itaque:

14. *1) Deus in signo rationis priori sua decreta absoluta praescivit.* — Ratio est, quia etiam talia decreta in signo rationis priori ad eorum formationem determinatam veritatem habent, utpote circa quae propositiones contradictoriae formari possunt. Deus autem, ut saepe dictum est, cognoscit quidquid verum est et eo modo quo verum est. Ergo Deus etiam propria sua decreta v. g. Incarnationis decretum iam in signo rationis priori ad eiusdem decreti formationem cognoscere dicendus est. Confirmatur ex comparatione divinae voluntatis cum voluntate humana. Etenim actiones liberas creatas antequam ponantur Deus cognoscit, quia cognitio quam Deus de voluntate humana habet, perfectissima et comprehensiva est. Ergo Deus, quia etiam propriam suam voluntatem perfectissime et comprehensive cognoscit, item propria sua decreta libera in signo priori ad eorum formationem perfecte cognoscit.

15. *2) Deus item perfecte praescit, propria sua decreta subiective conditionata.* — Sic v. g. praescivit, quid facturus fuisset, si Iudaei Christum non crucifixissent. Ratio eadem

est ac in priori assertione: Scilicet eiusmodi quoque decreta antecedenter ad eorum formationem determinatam veritatem habent proindeque ab intellectu infinito necessario attinguntur. Quod iterum confirmatur ex comparatione cum actionibus humanis liberis ea ratione, qua supra circa absolute futura factum est. Cf. *Suarez*, opusc. de scient. Dei fut. conting. l. 2. c. 8.

3. In scientia divina, quatenus ad diversa obiecta terminatur, obiectivus ordo exstat ita, ut quatuor rationis signa discerni queant. — Nimirum pro diversa ratione et habitudine diversorum obiectorum ad scientiam divinam in hac quatuor rationis signa distinguenda sunt. Et quidem:

1) In primo rationis signo Deus seipsum tantum co- **16.** gnoscit, ut in seipso et ad seipsum est, itaque essentiam suam, personas, attributa necessaria, quatenus relationem ad extra habere nondum concipiuntur. Ratio est, quia essentia divina sive ipse Deus in se spectatus obiectum formale et medium obiectivum cognitionis divinae est; obiectum autem formale et medium obiectivum primo et per se cognoscitur, et cetera nonnisi ratione ipsius cogniti cognoscuntur. Quemadmodum igitur Deus primo et per se est, reliqua autem secundario et ab eo sunt, ita etiam semetipsum primo et per se, cetera vero in seet secundario cognoscit.

2) In secundo rationis signo Deus iam entia finita **17.** possibilia non vero existentia cognoscit. Etenim necessarium saltem ratione prius est, quam contingens; atqui cognitio possibilium necessaria est, utpote quae omne decretum Dei liberum antevertit; cognitio vero existentium, quippe quae existentiam contingentem ideoque decretum Dei liberum subaudit vel consequitur, contingens est. Ergo cognitio possibilium sive scientia simplicis intelligentiae prior est, quam cognitio existentium sive scientia visionis existentium: quare merito secundum rationis signum assignatur, in quo Deus nondum existentia, sed solum possibilia cognoscit.

3) In tertio rationis signo scientia media invenitur; in **18.** eo scilicet libera conditionate futura, nondum vero res vel actiones absolute futuras cognoscit. Nam quamvis scientia

media et scientia visionis contingens in eo conveniant, quod utriusque obiectum contingens est, sub alio respectu tamen maxime differunt. Nimirum cum scientia visionis contingens decretum Dei actuale absolutum subaudiat vel supponat ideoque Deo libera sit, econtra scientia media nullum decretum actuale supponit vel subaudit ideoque sub hoc respectu necessaria est. Atqui necessarium, ut dictum est, ratione saltem prius est quam liberum vel contingens. Ergo in tertio rationis signo Deus scientiam mediam quidem, nondum vero scientiam visionis creaturarum habet. —

19. *Si quaeratur*, num etiam inter scientiam mediam directam et reflexam aliqua prioritas vel posterioritas rationis inveniatur, responderi potest affirmative, scilicet scientiam mediam reflexam eatenus praecedere directam, quatenus Deus semetipsum prius cognoscit, quam alia a se; ergo etiam actus proprios sub conditione futuros prius, quam actus extraneos et alienos sub conditione futuros cognoscere debet.

20. 4) *In quarto signo rationis* denique Deus habet scientiam visionis, quae ad creaturas refertur. Haec enim, ut dictum est, decreta Dei actualia absoluta imo saepe etiam actualem voluntatis creatae determinationem, quibus existentia rerum determinatur, obiective supponit.

Ex hoc scientiae divinae ordine vel his eiusdem diversis signis rationis iterum clare apparet, quam apte a Molinistis scientia liberorum conditionate futurorum *scientia media* appellata sit. Etenim cum hoc nomen adhibetur, scientia divina eatenus solum spectatur, quatenus ad alia a Deo refertur; iam vero scientia divina sic spectata, ex distinctione diversorum signorum rationis supra instituta manifestissimum est, scientiam liberorum conditionate futurorum perfecte mediam esse inter cognitionem possibilium sive scientiam simplicis intelligentiae et cognitionem absolute futurorum sive scientiam visionis creaturarum. — Bannesiani, qui ne nomen quidem scientiae mediae audire vel adhibere volunt, cum invicem disgladiantur, utrum scientia liberorum conditionate futurorum supposita sua explicatione per decreta subiective absoluta obiective conditionata ad scientiam simplicis intelligentiae an ad scientiam

visionis referenda sit. Verum hanc domesticam Bannesianorum litem prosequi non lubet, quia in falso supposito innititur neque quidquam ad veritatem illustrandam confert.

Scholion.

1. Summa doctrinae de praescientia futurorum liberorum. — Quae tradita sunt in causa controversiae Bannesiano-Molinisticae, ut in summam redigantur, ad tres quaestiones reduci possunt 21.

1) Prima quaestio primaria et fundamentalis. — Ne status quaestionis inter Bannesianos et Molinistas pervertatur, id, quod primarium et fundamentale est, ab eis quae non nisi secundarium et accessorium momentum habent, accurate discernendum est. Itaque primaria et fundamentalis quaestio est, unde futura libera tum absoluta tum conditionata determinatam suam veritatem habeant. Atque ad hanc quaestionem respondendum est: Futura libera neque ex praedeterminatione physica neque ex innatis voluntatis creatae propensionibus vel limitibus neque ex ulla alia re ad actum primum pertinente, sed ex ipsa libera voluntatis determinatione in seipsa spectata determinate era sunt. Qua veritate obiectiva determinata ex ipso actu secundo efflorescente supposita Deus futura libera cognoscit, quia est subsistens infinita intellectio, cui nulla veritas abscondita esse potest. Haec est ipsa essentia Molinismi, in qua Molinistae omnes sine exceptione conveniunt. Cardo igitur controversiae inter Bannesianos et Molinistas non circa medium obiectivum scientiae divinae, sed circa fundamentum veritatis determinatae futurorum liberorum ideoque circa quaestionem versatur, utrum Deus cum libera voluntate concurrat concursu praevio et praedeterminante, an vero concursu simultaneo et indifferenti. Si enim primum dicendum sit, futura libera determinatum esse et determinatam veritatem ex praedeterminatione physica vel decretis praedeterminantibus habent; si vero alterum dicitur, eadem futura determinate vera sunt propter liberam determinationem vel ipsum actum secundum liberum creatae

voluntatis. Iamvero quod hanc fundamentalem quaestionem attinet, argumenta supra producta doctrinam Molinistarum saltem omnino theologice certam ita faciunt, ut opinio Bannesianorum nullo modo probabilis, sed omnino falsa esse perspiciatur.

22. *Notetur* hoc loco, cum controversia inter Bannesianos et Molinistas in eo tandem versetur, utrum concursus divinus sit praedeterminans an vero simultaneus, illas duas opiniones manifeste esse contradictorias. Hinc autem perspicue intelligitur, inepte et absurde eos agere, qui mediam inter utramque illam sententiam statuere sive contradictorias illas doctrinas in aliqua tertia altiore conciliare conantur; scilicet non intelligentes quid moliantur semetipsos et alios fallunt.

23. 2) *Altera quaestio et secundaria.* — Quod controversiam Bannesiano Molinisticam attinet, nequaquam primaria vel fundamentalis, sed omnino secundaria altera quaestio est, num scilicet futura libera in essentia divina tamquam in medio obiectivo an vero sine tali medio obiectivo in seipsis immediate cognoscantur. Quaestio sic proposita adhuc dupliciter intelligi potest, et quidem primo: an essentia divina ita sit medium obiectivum in illa cognitione, ut simul sit ratio adaequate determinans veritatem illorum futurorum liberorum; secundo an essentia divina mere et simpliciter sit medium obiectivum ostensionis vel speculum quasi, in qua illa futura libera a Deo videantur. Iam quaestio primo modo intellecta ad priorem fundamentalem et primariam reducitur; quare omnes Molinistae unanimiter negative ad eam respondent; et merito quidem, quia certum est, futura libera veritatem determinatam non in aliquo praevio, sed in ipsismet solum habere. Si vero quaestio altero modo intelligatur, Molinistae inter invicem dissentiunt, aliis omne medium obiectivum negantibus, aliis essentiam divinam ut tale medium obiectivum statuentibus. At vero sententia affirmativa multo probabilior imo fere certa esse videtur: qua ratione vero essentia divina in cognitione futurorum liberorum medium se exhibeat, probabilius et verius ea ratione explicandum esse videtur, ut supra (th. 27. n. 25.) expositum est.

3) Tertia quaestio item secundaria. — Spectata contro- **24.** versia Bannesiano-Molinistica item secundaria quaestio est, qua ratione concursus simultaneus, quem Molinistae omnes tenent, commode concipi et explicari possit. Quoad hanc quoque quaestionem inter Molinistas aliqua sententiarum diversitas invenitur. Et potissimum disceptatur, utrum activa determinatio sive electio natura prior actu secundo deliberato an vero cum eodem identica sit. Multo vero probabilior sententia apparet, secundum quam activa determinatio natura prior est, quam ipse actus secundus deliberatus; cuius sententiae rationes iam supra expositae sunt (Thes. 27. n. 31. ss.).

Ex his omnibus apparet, immerito Bannesianos de dissensu inter Molinistas gloriari; etenim in quaestione fundamentali, quae inter Bannesianos et Molinistas agitatur, hi consentiunt unanimiter omnes; in secundariis autem quaestionibus et ipsi Bannesiani nequaquam consentiunt.

2. Obiectiones quaedam expresse referuntur et solvuntur. — Si quae in explicationem et demonstrationem doctrinae statutae supra proposita sunt, accurate considerentur, vix difficultas ulla superest, ad quam, quantum in re perdifficili possibile est, sufficienter responderi nequeat. Speciminis gratia tamen aliquas Bannesianorum obiectiones expressis verbis referre praestat: **25.**

1) Scientia media Molinae inventum est, utpote de qua ipse scribit: „Quae si Augustini aetate nota et explorata fuisset, certe nec Pelagiana haeresis nata fuisset, nec Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare“ (Concord. q. 23. a. 4.). *Iamvero eiusmodi doctrina saeculo 16. demum inventa eo ipso quod nova est suspecta haberi debet. Ergo. — R.* Scientia media, ut simpliciter dicit cognitionem liberorum conditionate futurorum, expressis et indubiis verbis ab ipsa s. Scriptura necnon a SS. Patribus proponitur, ut supra demonstratum est atque ipsi Bannesiani primum renitentes postea confessi sunt. Quatenus vero scientia media dicit cognitionem illorum futurorum in ipsismet et praeviam ad decreta divina non solum cum Scriptura

optime consonat, verum a SS. Patribus satis aperte proponitur; quod item supra demonstratum est. Humanae vero inventionis vel fictionis speciem plane prae se ferunt decreta Bannesiana praedeterminantia, quippe quorum neque in Scriptura neque apud SS. Patres vel vestigium occurrit. Quod autem Molina ipse dicit, doctrinam suam prius non esse exploratam nec propositam, id intelligendum est non de novitate dogmatis vel doctrinae diversae, sed de novitate solum usus vel systematis vel methodi; quae novitas posterior in theologia sane non fugienda sed imo saepe necessaria et sectanda est. Doctrina ipsa tantum abest, ut Molinae ipsi nova visa fuerit, ut potius ex SS. Patribus et imprimis Augustino eam probare conatus sit. Itaque Molina eatenus scientiae mediae inventor est, quatenus ipse primus eam ordinate, systematice, methodice proposuit, exposuit, demonstravit, vindicavit; quod apud aequum rerum iudicem egregium Molinae meritum constituit. Quare si Molina aliquando cum satisfactione quadam huius sui laboris mentionem facit, non ideo arrogantiae accusandus nec vituperandus est. Neque ipsa verba Molinae obiecta immodestiam vel arrogantiam sapiunt, si secundum genuinum textum et contextum considerentur; scilicet haec sunt: „Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia praescientia et praedestinatione, quam toto articulo 13. q. 14. et art. 6. q. 19. q. 22. et tota hac quaestione tradidimus, sequentibus principiis, ex quibus eam deduximus, quaeque variis locis tradidimus, inniti iudicavimus: quae si data explanataque semper fuissent, forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta, neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum gratia divina, praescientia et praedestinatione cohaerere non posse.“ Quibus verbis Molinam non de sola scientia media, sed de pluribus ab ipso allegatis et expositis principiis eorumque cohaerentia, systemate, ordine esse locutum manifestum est.

26. *2) Futura libera in ipsismet spectata aeternam veritatem non habent; ergo in ipsismet ab aeterno cognosci nequeunt. Probatur antecedens: Veritas supponit esse; atqui*

futura libera in ipsismet esse tantum temporale habent; ergo in ipsismet veritatem quoque solum temporalem habent. — *R. n.* anteced.; ad probat. *d.* mai.: Veritas supponit esse ut tempore prius *n.* ut obiective prius *c.*; *c.* min. et *n.* consequens et consequentiam.

Instant: Atqui proprietas nullo modo prior esse potest, quam ens, cuius est proprietas; ergo veritas actus temporalis nequit esse ullo modo aeterna. *R. d.* anteced. proprietas absoluta nequit esse prior quam ens *c.* proprietas relativa prior esse nequit *sbd.* prior esse nequit tempore *n.* prior esse nequit obiective c.; et *n.* consequens et consequentiam.

Iterum instant: atqui neque proprietas relativa prior esse potest, quam ens, quia relatio nequit esse sine suo subiecto: ergo ens temporale nequit habere veritatem aeternam. — *R. n.* anteced.; ad rat. addit.: *d.* relatio realis nequit esse sine suo subiecto *c.* relatio, quae quidem rationis est, fundamentum autem in rebus habet, sine subiecto esse nequit *n.* Responsio et distinctiones ex iis intelliguntur quae supra (Thes. 25. n. 20.) iam de hac re cum *S. Thoma* notata sunt.

3) Libera conditionate futura in se neque esse determinatum neque igitur veritatem determinatam habent; ergo in ipsismet cognosci nequeunt. — *R. d.* anteced.: Non habent in ipsismet esse actuale absolutum *c.* non habent in ipsismet esse futuribile sub conditione *n.* anteced.; *d.* consequens: ergo in ipsismet non cognoscuntur ut entia actualia absoluta *c.* ut entia, quae sub conditione forent *n.* anteced. 27.

Instant: atqui illud esse futuribile merum ens rationis est: ergo. *R. d.*: Esse futuribile merum ens rationis est secundum modum, quo a nobis concipitur *c.* fundamentum reale nullum habet *n.* Fundamentum enim proximum est ipsa libera voluntatis determinatio, quae sub certa conditione foret; fundamentum remotum libera voluntas, fundamentum autem ultimum ipsa divina essentia, in qua omnia entia tum existentia, tum possibilia, tum conditionate futura suam rationem et causam exemplarem habent. Cf. quae supra (Thes. 28. n. 30.) explanata sunt.

28. *4) In hac sententia, secundum quam libera futura in ipsismet cognoscuntur, veritas a Deo independens statuitur, quod absurdum est; ergo ipsa haec sententia absurda est.* — *R. n.* antecedens; quod reipsa plane falsum est. Etenim actus liber in hac quoque sententia multipliciter a Deo pendet, ut facile intelligitur. Etenim tum liberum arbitrium, tum actus eiusdem primus, tum actus secundus a Deo pendent tamquam a causa exemplari; deinde liberum arbitrium, ut existat et conservetur et operetur influxum Dei physicum creantem, conservantem, concurrentem postulat. Neque obstat, quod libera determinatio formaliter a sola creata voluntate esse dicitur; etenim libera determinatio actum primum proximum supponit et cum eo realiter identica est, ideoque pariter ac ipse a Deo dependet. A libero arbitrio quidem solo est, quod haec potius quam illa activa determinatio habeatur; atvero libera determinatio hac ratione formaliter spectata novam entitatem non dicit; et praeterquam quod voluntas creata ea ratione se determinare nequit nisi praecedente influxu divino, considerandum est hanc ipsam facultatem, ea ratione se determinandi liberae voluntati a Deo esse impertitam. Cf. quae supra de activa determinatione dicta sunt (Th. 29. n. 31. ss.).

29. *5) In doctrina Molinistarum supra exposita Deus concurrens a voluntate creata determinatur; atqui Deus prima causa est ideoque ipse omnia determinat, a nulla autem re determinatur. Ergo.* — *R. D.* mai. Deus concurrens a voluntate creata determinatur influxu aliquo physico *n.* determinatur per activam creatae voluntatis determinationem tamquam per conditionem sive ipse Deus concursum suum activae creaturae determinationi accommodat *sbd.* id facit liberrima voluntate sua *c.* id facit necessitate aliqua coactus *n. D.* min. Deus prima causa efficiens et exemplaris est *c.* prima causa determinans *sbd.* quoad effectus necessarios creaturarum *c.* quoad actus creaturarum liberos *n.* Altera pars minoris distinguitur eadem ratione ut maior et negatur consequens et consequentia. — Scilicet determinatio Dei concurrentis per creatam voluntatem, tunc tantum repellenda foret, si Deum

creaturae subordinaret; atqui id minime fit in doctrina exposita; ergo. Generatim falsum est, omnem causam determinantem sibi subordinare causam determinatam. Huius scilicet assertionis falsitas apparet in obligatione morali. Apposite Schiffini: „Nihil enim prohibet, quominus Deus, ex fidelitate suae liberae promissionis, obligetur ad aliquid, puta ad gloriam dandam, consequenter ad opus meritorium libere a creatura praestitum. Per hoc autem Deus nullo modo subordinatur creaturae, quia tandem aliquando haec obligatio, tametsi proxime determinetur a creatura, ultimato tamen oritur a libera Dei promissione. Similiter in casu nostro, etsi concursus in actu secundo a voluntate creaturae determinetur, id tamen voluntas non habet nisi a Deo hoc ipsum liberaliter concedente, per suum decretum scilicet, quo omnipotentiam ad concurrendum applicat. Et universim loquendo, non potest dici superior subordinatus inferiori determinanti, ubi inferior eiusmodi determinationem non praestat, nisi in virtute facultatis a superiore acceptae“ (Theol. nat. n. 586.).

30. *6) Absolutum Dei dominium postulat, ut pro lubitu suo quamcunque voluntatem creatam ita flectere et quaquaversus vertere possit, ut voluntas eadem creata quemcunque actum libere eliciat: atqui tale dei dominium in systemate praedeterminationis physicae quidem, non autem in systemate concursus simultanei et scientiae mediae subsistit; ergo illud systema admittendum hoc vero respuendum est. — R. d.* mai. Quod asseritur Dei dominio ita adscribendum est, ut omnis contradictio vitetur *c.* secus *n* ; et *n.* minorem et consequens et consequentiam. Etenim per praedeterminationem physicam ad quemlibet quidem actum Deus creatam voluntatem determinare posset, sed talis actus, ut supra demonstratum est, liber non esset. Recte igitur Suarez: „Respondetur, ad Dei omnipotentiam non pertinere contradictoria facere, qualia essent, manere potentiam indifferentem et determinatam ad unum, seu (quod perinde est), motionem seu entitatem illam praeinfusam voluntati subdi in sua effectione actuali libero usui voluntatis, et necessario prodire in actum et secum rapere voluntatem. Primum enim horum est necessarium, ut

voluntas maneat libera, secundum autem, ut illa entitas determinet voluntatem. Sicut ergo repugnat, fieri formam habentem ex natura sua proprietates oppositas; ita et fieri entitatem physice determinantem potentiam et se subiicentem libero usui eius. Quamvis ergo ad omnipotentiam Dei pertineat, ut quod vult, et quale, et quomodo vult, fiat, et ad eius providentiam spectet, ita fortiter et suaviter ea disponere quae ad liberum arbitrium pertinent, ut divinae voluntati serviat quommodo ipsa vult, et nihilominus ipsum etiam suam voluntatem libere faciat, tamen non est necesse, ut hoc faciat Deus praedicto modo repugnantiam involvente, sed alio" (Opuscul. d. concursu et efficaci auxilio.). Scilicet praecise per concursum simultaneum et scientiam mediam sensu Molinae intellectam Deus illud dominium in voluntatem creatam exercere facile intelligitur. Cum enim Deus in voluntatem creatam infinitis modis illaesa eius libertate influere possit, scientia media praevidet, quo modo adhibito in certum actum voluntas libere prosiliat atque sic voluntatem creatam in quemlibet actum libere producendum perducere potest. *Neque opponi potest*, possibilem videri voluntatem creatam, quae vi suae libertatis omnibus modis, quibus Deus in eam illaesa ipsius libertate influat, obstinate resistat atque ea ratione se illi Dei dominio subtrahat. Etenim quamvis in abstracto possibile videatur voluntatem aliquam creatam existere, quae ita actura esset, in concreto tamen et moraliter spectatis innumeris modis, quibus Deus influere potest, id impossibile esse facile apparet. Imo dici posse videtur, existentiam talis voluntatis creatae minus convenire cum suprema Dei maiestate dignitate providentia, quam ut Deus eam creare possit ideoque ex hac ipsa ratione talem voluntatem intrinsecus impossibilem esse.

Scholion.

31. ***1. Utrum intellectus divinus ideas rerum habeat.*** — De scientia divina agentes theologi etiam quaerunt, utrum in intellectu divino rerum omnium ideae sint et insuper

utrum rerum illarum multarum unam tantum an plures ideas esse dicere oporteat. Quae quidem quaestio bipartitata cum *S. Thoma* facile solvitur, si ideae notio praestituatur. Itaque:

1) Per ideam nihil aliud intelligitur, nisi cognitio rei obiective spectata, quatenus est principium factionis rei sive quatenus ad eius similitudinem artifex per intellectum operans artificiatum efficit. — Scilicet idea rationem causae exemplaris habet. Quod ut rite intelligatur, accurate considerandum est, Deum dupliciter rationem causae exemplaris omnium rerum habere: „Exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id, quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis, qua bonus, est exemplar omnis bonitatis" (in 1. d. 19. q. 5. a. 2. ad 4). Idea igitur causa exemplaris primo modo accepta est sive est cognitio divina obiective spectata ut formale exemplar rerum, dum essentia divina nonnisi eminentiale et fundamentale omnium rerum exemplar est.

2) In Deo uniuscuiusque rei creatae idea praeexistit. — **32.** Id manifestum est ex ideae notione praestituta. Etenim sic rem exponit *S. Thomas*: „In omnibus enim, quae non a casu generantur, necesse est, formam esse finem generationis cuiuscunque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae esset in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: in quibusdam agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his, quae agunt per naturam, sicut homo generat hominem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his, quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est, quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae" (S. th. 1. p. q. 15. a. 1).

33. *3) Entitative una solum, formaliter vero plures ideae in Deo ponendae sunt.* — Haec quoque assertio facile patet ideae notione considerata. „Ideae, inquit *S. Augustinus*, sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt; ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes; quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit" (Lib. 83 qq. q. 46). Scilicet entitative ideae cum ipso absoluto actu divinae intellectionis convertuntur, qui unus est; ut autem formaliter repraesentationem dicunt, ad multos terminos referuntur ideoque plures sunt. Rem optime declarat *S. Thomas*: „Ipse (Deus) enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae" (L. c. a. 2). *Neque contra dici potest,* pluralitatem idearum cum divina simplicitate pugnare; quod iterum *S. Thomas* egregie exponit: „Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur" (ibid.).

2. An et qua ratione scientia Dei causa rerum sit. — Haec quaestio cum praecedenti cohaeret atque partim convertitur. Suppositis vero omnibus, quae hucusque de scientia divina tractata sunt, quibusdam assertionibus facile expeditur; itaque: 34.

1) Scientia Dei est causa rerum. — Et *primo* quidem id ex ipsa ratione constat, ut ostendit *S. Thomas*: „Cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae, oportet, quod quaecunque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur: in omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum. Unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici, quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo, cum res sint temporales et scientia Dei sit aeterna; temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici, quod utrumque ab una causa causetur, quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur, quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum scilicet eam a rebus accipimus“ (De verit. q. 2. a. 14). Et alibi modum simul declarans, quo scientia divina causa rerum est, sic rem evincit: „Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis“ (S. th. 1. p. q. 14. a. 8).

Secundo idem confirmatur ex fontibus theologicis. Et ex Scriptura quidem huc pertinent omnes ii textus, in quibus Sapientia subsistens tamquam omnium rerum effectrix exhibetur, ut v. g.: „*Omnium enim artifex sapientia*“ (Sap. 7, 21). „*Ego* (sapientia) *feci in coelis, ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem terram . . .*“ (Eccli 24, 6.) cf. Ps. 103. 24.; Ier. 51, 15 etc. Ex SS. Patrum vero doctrina omnia illa testimonia ad rem spectant, quibus dicunt, 35.

res ideo esse, quia a Deo sciuntur. Ita v. g. *Augustinus*: „Non haec, quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter a Deo sciuntur“ (De Trinit. l. 10. c. 6; cf. conf. l. 13. c. 25). Et *Gregorius M.*: „Quae sunt, non in aeternitate eius ideo videntur, quia sunt, sed ideo sunt, quia videntur“ (Mor. l. 20. c. 29. n. 63).

36. 2) *Scientia Dei per se sola sive scientia Dei ut est scientia sive scientia Dei speculativa non est causa rerum, sed res consequitur.* — Quod item non una ratione patet. Et *primo* quidem scientia Dei per se spectata voluntatem liberam praecedit ideoque non libera, sed necessaria est atque insuper bona simul et mala complectitur. Ergo Deus, si scientia Dei per se solam est causa rerum, necessario crearet necnon malorum causa esset; atqui haec absurda sunt; ergo.

Secundo „scientia enim speculativa est cognitio qua talis Porro cognitio qua talis expressio est rei cognitae per actum vitalem cognoscentis, quare fieri dicitur assimilatione cognoscentis ad cognitum. Itaque cognitio qua talis non est productio rei, qua haec primum in se esse incipiat, sed reproductio, qua in cognoscente esse incipit. Et quoniam hoc in natura cognitionis positum est, de divina quoque scientia, quatenus non est nisi cognitio, verum est“ (*Kleutgen*, De ipso Deo n. 505).

Tertio idem in omnibus illis SS. Patrum testimoniis continetur, quibus dicunt, *res ideo a Deo sciri, quia sunt*; quorum testimoniorum plura supra iam allata sunt (Th. 27. n. 8. ss.).

Atque haec prima assertio, dummodo quae in decursu tractationis de scientia Dei disputata sunt, prae oculis habeantur, tum de scientia simplicis intelligentiae, tum de scientia visionis, tum de scientia media valere facile intelligitur.

37. 3) *Scientia divina causa rerum est adiuncta voluntate.* — Id ex praecedentibus consequitur atque a *S. Thoma* sic explicatur: „Considerandum est, quod forma naturalis, in quantum est forma movens (manens?) in eo cui dat esse,

non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum; quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum . . . Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere: unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem adiunctam" (S. th. 1. p. q. 14. a. 8). Atque alibi quoque saepius *S. Thomas* idem docet, ut: de verit. q. 2. a. 14; de pot. q. 3. a. 15. Itaque scientia Dei causa rerum est mediante voluntate divina, quatenus scilicet voluntati exsecutrici praelucet, eam movet atque dirigit. Atque sic scientia Dei practica, quae est causa rerum, intelligitur esse tum scientia simplicis intelligentiae, tum scientia media, utpote quae voluntati divinae in rebus creandis, conservandis, gubernandis praelucent; scientia igitur illa utraque non sui obiecti sed obiecti scientiae visionis causa est. Scientia autem visionis, utpote quae res existentes supponit easque consequitur practica plerumque non est, vel si est practica item ad aliud obiectum refertur ut est scientia visionis et ad aliud ut est practica; qua ratione scientia visionis meritorum, ut est praecise scientia visionis ad merita refertur, ut vero practica est mercedem meritis rependendam respicit. Scientia igitur practica, ut est practica, res praecedit, dum scientia speculativa, ut est speculativa, ipsas res consequitur; simili ratione in artifice humano alia est cognitio practica, qua opus efficitur, et alia cognitio speculativa sive visio, qua opus factum artifex contemplatur. Scriptura quoque ipsa eiusdem inter scientiam speculativam et practicam distinctionis luculentum exemplum exhibet: „*Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quod esset bona, et divisit lucem a tenebris*" (Gen. 1, 1 ss.). Scilicet Deus scientia simplicis intelligentiae cognovit lucem fieri posse, quae scientia adiuncto voluntatis imperio: „*Fiat*

lux" practica vel causa lucis evasit. Producta autem luce scientia speculativa visionis consequitur: „*Vidit Deus lucem*".

38. *Ex dictis intelligitur primo*, qua ratione dicta SS. Patrum speciatim cum invicem pugnantia harmonice componantur: cum scilicet dicunt: *res ideo esse, quia a Deo sciuntur*, de scientia practica agunt: cum vero asserunt: *res ideo a Deo sciri, quia sunt*, de scientia ut est mera cognitio sive de scientia speculativa et maxime de scientia speculativa visionis intelligendi sunt.

Secundo intelligitur, qua ratione scientia divina malorum causa sit. Scilicet mala sub scientia practica vel ut est causa cadunt, quatenus Deus circa mala operatur permittendo, ad entitatem physicam concurrendo, impediendo, delendo, puniendo, ad bonum finem dirigendo. Mali autem moralis formaliter spectati scientia Dei causa non est, quia non habet causam efficientem, sed deficientem, Deus vero causa deficiens esse nequit. Ad rem *S. Thomas*: „Scientia Dei comparatur ad res creatas, sicut ars ad artificiata; unde sicut ars non solum est cognoscitiva, sed factiva eorum, quae secundum artem fiunt, eorum vero, quae ab artis regulis deviant, est cognoscitiva (tantum); ita etiam scientia Dei est factiva et cognoscitiva omnium bonorum; malorum vero sive peccatorum, quae sunt deviationes quaedam ab aeterna lege ipsius, scientia Dei est cognoscitiva, non autem causativa" (Quodlib. 5. a. 2).

39. *Tertio intelligitur* doctrinam SS. Patrum hic relatam scilicet *res existentes atque imprimis futura libera ideo a Deo cognosci, quia sunt*, optime consonare cum Molinismi doctrina, a Bannesianismi vero doctrina prorsus dissonare. Quod iam supra ostensum est (Th. 27. n. 8). Quare aliqui Bannesiani illa SS. Patrum dicta falsitatis audacter et inepte accusarunt. Alii vero opposuerunt *primo*, Patres illos nonnisi de peccatis loqui, quae reipsa non ideo sunt, quia Deus ea novit; *secundo* si de actibus bonis etiam sermo sit, nihil ab ipsis intendi nisi per praescientiam divinam necessitatem nullam inferri; hinc *S. Thomam* de tali Origenis testimonio sapienter dicere: „Intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non

est causa, quae inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit" (De verit. q. 2. a. 14. ad 1). — Respondetur facile: *primo* enim SS. Patres illa ratione loquentes non solum de peccatis sed disertis verbis de actibus bonis quoque agunt; ceterum in Bannesianorum sententia Deus atque scientia divina peccatorum quoque causa esset ut facile ex superioribus intelligitur. *Secundo* a praescientia divina voluntati liberae necessitatem non inferri, non inde ostendunt, quod scientia Dei, de qua sermo est, non cogat, sed inde potius, quod simpliciter causa non est. *Tertio* testimonium *S. Thomae* in falsum sensum ab adversariis detorquetur, ut facile ex altero testimonio *S. Thomae* ex posteriori opere, scilicet S. th. 1. p. q. 14. a. 8. ad 1. intelligitur: „Dicendum, quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate."

Quaestio quinta.

De invisibilitate atque incomprehensibilitate divina.

Articulus primus.

De invisibilitate Dei.

Thesis 31. **Non solum humana, sed quaevis intelligentia creata naturali virtute caret, qua divinam essentiam intueri queat; supernaturali autem virtute mens creata ad Dei essentiam videndam divinitus elevari potest.**

Declaratio.

1. Quaestionis argumentum et divisio. — 1. In praesenti quaestione duplex argumentum explicandum restat, quod quidem sub quaestione de attributis Dei negativis subsumi potest, verum propter suam gravitatem non inepte in speciali quoque quaestione tractatur; scilicet in articulo primo de invisibilitate Dei, in altero de eiusdem incomprehensibilitate agendum est.

Porro quaestio de invisibilitate Dei relate ad hominem eiusque naturales vires considerata iam in tractatus principio (Th. 4.) sufficienter tractata est; restat igitur, ut hoc loco eadem Dei invisibilitas relate ad quamvis intelligentiam creatam evincatur atque insuper ostendatur, intelligentias creatas divinitus per auxilium supernaturale ad Deum immediate videndum elevari posse.

Scilicet cum proprio quidem sensu invisibilia ea dicantur, quae a sensu visus remota sunt, sensu tamen translato et imprimis in philosophia usitato invisibilia ea quoque dicuntur, quae intuitivae cognitionis intellectualis obiectum non sunt. Atque ex usu etiam factum est, ut Deus ipse, cum invisibilis dicitur, primario prae intellectuali secundario vero prae sensitiva cognitione spectetur. Porro, quia in Deo nulla compositio sive physica sive metaphisica est, ideo Deus intuitive videri non potest, quin ipsa eius essentia immediate praesentialiter cernatur; quare ex modo loquendi theologorum Deum intuitive videre nihil aliud est nisi ipsam essentiam divinam immediate intueri.

Quae cum ita sint, in 1. parte praesentis thesis ostenditur, talem intuitivam Dei visionem intellectualem nulli creatae intelligentiae naturalem esse; in 2. vero parte demonstratur, ad eandem intuitivam visionem mentem creatam divinitus et supernaturaliter elevari posse. Denique quaestio num oculus corporeus forte ad Deum intuitive videndum elevari possit, facile in corollario adiecto expeditur.

2. ***2. Notio naturalis et supernaturalis.*** — Cum notio visionis intellectualis intuitivae iam supra (l. c.) explicata sit, restat ut hoc loco, priusquam demonstratio instituatur, notiones naturalis et supernaturalis explicentur. Ad hos autem conceptus efformandos imprimis considerandum est, quid sit natura. Aliis igitur significationibus, quae huc non spectant, praetermissis: natura est ipsa essentia vel substantia simpliciter et secundum se spectata. Naturale igitur illud dici consuevit, quod substantiae vel essentiae secundum se spectatae conveniens vel debitum est. Iamvero naturali priori modo accepto, quatenus scilicet essentiae conveniens

est, opponitur id, quod contra naturam est; naturali vero posteriori modo accepto, scilicet quatenus naturae debetur, id opponitur quod supra naturam est. Hinc supernaturale illud est, quod naturae quidem conveniens est eamque perficit, eidem vero non debetur. Porro naturae debitum aliquid est aut constitutive (ut materia et forma corporibus) aut consecutive (ut quantitas et qualitas ceteraque accidentia, quae ex substantia corporum consequuntur) aut exigitive (ut beatitudo, quatenus necessaria est, ne natura eiusque vires frustra sint). Quae cum ita sint, *supernaturale illud esse definiri potest, quod ita substantiam creatam perficit, ut neque eius essentiam constituat neque ex eius essentia consequatur neque exigatur, ne potentiae naturae vel activae vel passivae frustra sint.* Ex hac autem definitione consequitur corollarium maximi momenti, scilicet tale bonum supernaturale, si consequendum sit, vires physicas et naturales prorsus excedere.

Demonstratio.

I. p. Visio Dei intuitiva nulli intellectui creato naturalis est.

1. Probatur ex S. Scriptura. — SS. Litterae 3.
pluribus testimoniis doctrinam huius partis luculenter proponunt, ut iam patet ex iis, quae supra (th. 4. n. 8. ss.) declarata sunt. Verum testimonia ibi expensa aliaque scopo hic intento accuratius accommodanda sunt. Itaque

1) Probatur iis testimoniis quibus visio essentiae divinae intuitiva directe tamquam Deo soli propria exhibetur. — Huc imprimis spectant haec testimonia: „*Deum nemo vidit unquam, unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*“ (Ioh. 1, 18.); „*Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem*“ (Ioh. 6, 46). Nimirum cognitio Dei, quae his testimoniis Filio Deo ut propria vindicatur aliisque omnibus denegatur, alia esse nequit nisi visio Dei intuitiva naturalis. Etenim *primo* non agitur de naturali Dei cognitione ex creaturis hausta, utpote quae aliis Scripturae testimoniis apertissime vel ipsis hominibus tribuitur; *secundo* neque creaturis omnis omnino possibilitas visionis

Dei intuitivae etiam per vires supernaturales obtinenda denegatur, quia ut infra ostendetur, supernaturalis Dei visio intuitiva item aliis Scripturae testimoniis tum angelis tum hominibus ut praemium in altera vita obtinendum clarissimis verbis proponitur; *tertio* neque solum forte comprehensiva Dei cognitio creaturis denegatur, quia sermo est de aliqua cognitionis specie visionis nomine denotata, cognitio vero comprehensiva potius gradum intensitatis in cognitione dicit atque inepte nomine visionis denotaretur; *quarto* denique sermo non est de visione Dei per oculos corporeos, quia visio de qua agitur, tum active tum passive spectata Deo ut proprietas vindicatur, Deus autem sane oculos corporeos non habet atque non solum Deus sed angeli quoque oculis corporeis cerni nequeunt. Ergo, cum nullum aliud cognitionis genus supersit, nihil restat, quam ut visio Dei intuitiva naturalis soli Deo vindicetur atque quibusvis creaturis denegetur. Ergo visio Dei intuitiva prae quavis intelligentia creata supernaturalis est.

4. 2) *Testimoniis, quae ad cognitionem ex revelatione haustam referuntur.* — Nimirum ex doctrina Scripturae cognitio Dei, quam per revelationem habemus, naturalem cuiusvis creaturae de Deo cognitionem longe exsuperat; quia scilicet ea de Deo revelatione manifestantur, quae divinae personae tantum propriis viribus cognoscunt: „*Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui Filius voluerit revelare*“ (Matth. 11, 27.); „*Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei*“ (1. Cor. 2, 11). Iamvero cognitione Dei, quam per revelationem haurimus, visio Dei intuitiva multo praestantior est. Ergo visio Dei intuitiva multo magis quam cognitio Dei ex revelatione hausta cuivis creaturae supernaturalis est. *Probatur minor.* Haec scilicet tum per se patet tum aperte iterum in Scriptura continetur, imprimis 1. Cor. 13, 10. ss. et 1 Ioh. 3, 2., quae testimonia infra accuratius explananda sunt. Hic obiter notare sufficit, tum S. Iohannem implicite saltem et virtute, tum S. Paulum expressis verbis et formaliter visionem Dei in-

tuitivam omni cognitioni, qua in hac vita fruimur, etiam supernaturali longe anteponere S. Paulus enim ipsam eam cognitionem, quam fideles donis Spiritus S. habent, visione intuitiva inferiorem dicit; S. Ioannes vero ipsam filiationem divinam et quidquid ex ea in hac vita nobis provenit (fidem etc.) visioni Dei intuitivae postponit.

3) Testimoniis, quibus Deus simpliciter et formaliter invisibilis praedicatur. — Huc spectat imprimis testimonium Apostoli iam prius consideratum: „*Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*“ (Rom. 1. 20). Etenim *primo* in tota illa, unde haec verba desumpta sunt, Apostoli expositione de naturali visibilitate et invisibilitate intellectuali agi tum ex generali modo loquendi Scripturae tum ex textu et contextu satis constat (cf. Th. 1. n. 8. ss). *Secundo* Apostolus easdem perfectiones divinas tum invisibiles tum visibiles esse praedicat; visibiles autem sunt, quatenus per creaturas tamquam media obiectiva cognoscuntur: „*per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*“; ergo invisibiles sunt, quatenus in semetipsis intuitive non videntur: „*Invisibilia enim ipsius*“. *Tertio* haec vero invisibilitas non est restricta ad intellectum humanum, sed ad quemvis intellectum creatum extenditur; quia simpliciter ut essentialis nota perfectionum divinarum proindeque Dei ipsius enuntiatur: „*Invisibilia enim ipsius*“. Ergo ex doctrina Apostoli Deus prae omni intellectu creato naturaliter invisibilis est vel a nullo intellectu creato vel creabili naturaliter intuitive videri potest. **5.**

Praeterea huc pertinet alterum Apostoli testimonium: „*Beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum videt, sed nec videre potest*“ (1. Tim. 6, 15. 16). Etenim *primo* ex ipsis verbis planum est, Apostolum de perfectionibus Deo propriis agere: „solus“. *Secundo* infinitam Dei perfectionem ut rationem assignat, propter quam omnem cognitionem creatam exsuperet. Scilicet propter infinitam suam perfectionem infinite **6.**

cognoscibilis est et ideo *lucem inhabitare* dicitur; quia vero eadem cognoscibilitas infinita est, omnem intellectum creatum qui est extra illam lucem exsuperat et ideo dicitur *lucem inaccessibilem inhabitare*. *Tertio* hinc Apostolus infert, nullum hominem Deum nec vidisse nec videre posse. Iamvero haec quidem illatio particularis est, quatenus ad intellectum humanum restringitur; attamen manifeste universalis Dei invisibilitas prae omni intellectu finito consequitur; etenim principium deductionis universale est, quatenus lux simpliciter inaccessibilis dicitur; praeterea, quod Deus lucem inaccessibilem inhabitat tamquam proprietas eiusdem exhibetur, proprietas autem non esset, si solum prae intellectu humano naturaliter invisibilis diceretur, quia id angelis quoque convenit. Ergo Deus simpliciter invisibilis est sive a nullo intellectu creato naturaliter intuitive videri potest.

7. *4) Eadem doctrina* in sequentibus quoque textibus continetur: „*Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*" (Col. 1, 15). „*Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. Amen*" (1. Tim. 1. 17). „*Fide reliquit Aegyptum, non veritus animositatem regis; invisibilem enim tamquam videns sustinuit*" (Heb. 11, 27). „*Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*" (Heb. 11, 3).

8. ***2. Ex SS. Patrum doctrina.*** — SS. Patres quidem contra Eunomianos agentes plerumque quidem invisibilitatem Dei considerant relate ad solum hominem, verum plura exstant testimonia, quibus non solum visionem essentiae divinae naturalem cuivis creaturae simpliciter denegant, sed huius rei rationem quoque internam assignant.

1) Simpliciter asserunt Dei invisibilitatem relate ad omnem creaturam. — Ita *Irenaeus*: „Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia (Spiritu Sancto) fecit et aptavit omnia . . . secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt . . . secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia . . . Secundum magnitudinem quidem et mirabilem gloriam nemo

videbit Deum, et vivet (Ex. 33, 20); incapabilis enim Pater: secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis qui se diligunt, id est, videre Deum, quod et prophetabant prophetae" (c. h. l. 4. c. 20. n. 4. 5. cl. c. 37). Et *Ambrosius:* „Non enim similiter sensibilia videntur, et is, in cuius voluntate situm est videri, et cuius naturae est, non videri. Nam si non vult, non videtur, si vult videtur . . . Etsi potestas non est videndi, est gratia promerendi, ut videre possimus" (in Luc. 1. n. 24). Item *Chrysostomus*: „Visionem hic rursus cognitionem appellat. Nec simpliciter dixit: *nemo vidit Patrem*, posteaque tacuit, ne quis de hominibus tantum haec eum dixisse putaret. Sed cum ostendere vellet, neque angelos neque archangelos, neque supernas virtutes eum videre posse, id additamento illo palam fecit; cum enim dixisset: *Patrem nemo vidit nunquam*, subiunxit: *nisi is, qui est a Deo hic vidit Patrem.* Si enim simpliciter dixisset, *nemo*, multi ex auditoribus id de natura tantum nostra dictum putassent; iamvero cum dixisset: *nemo*, et addat: *nisi Filius*, hoc Unigeniti additamento omnem creaturam exclusit. Quid ergo, dices, numquid et Spiritum Sanctum? Nequaquam; neque enim ille pars creaturarum est; illud vero *nemo* ad creaturarum tantum discrimen semper ponitur" (Hom. 5. de incomprehensibili super illud Ioh. 6: *non quia Patrem vidit quisquam*). Cf. *Gregorium Nyssenum* c. Eunomium l. 12.

2) *SS. Patres invisibilitatis Dei naturalis rationes quoque internas assignant.* — Et *prima quidem ratio* est eminentia Dei secundum esse super omnia creata; ex hac enim eminentia secundum esse eiusdem secundum cognoscibilitatem in ipsa essentia quoque eminentia super intellectum creatum quemvis consequitur. Ita *Fulgentius*: „Sic excedit omne, quod cogitare vel sapere possumus, sicut superat omne quod sumus" (Ad Trasimund. l. 2. c. 1). Necnon *Chrysosthomus*: „Substantia substantiam eminentiorem non potest perfecte scire" (Hom. 5. de Incompreh. n. 3). **9.**

Altera ratio vel potius eadem distinctius explicata in eo a Patribus invenitur, quod *modus cognoscendi sequitur* **10.**

modum essendi cognoscentis: quod principium deinceps a theologis scholasticis celebratum et accuratius explicatum est. Hanc sane rationem *S. Chrysostomus* prae oculis habet ita disserens: „Creata natura, quommodo increatam videre possit? Nam si incorpoream quamlibet virtutem, et si ea creata sit, clare conspicere nequimus, et hoc saepe in angelis ostensum est, multo minus incorpoream et non factam naturam videre poterimus. Ideo Paulus quoque ait: *Quem nemo hominum vidit, neque videre potest*" (Hom. 15. i. Ioh.). Alia testimonia, imprimis aptissimum *Titi Bostrensis* iam supra (Th. 4. n. 24. ss.) allata sunt.

11. ***3. Ex documentis magisterii authentici.*** — Huc spectat imprimis decretum in *Concilio Viennensi a Clemento V.* latum, quo error Bequardorum sollemniter proscriptus est (cf. Thes. 4. n. 30). Praeterea *Pius V.* et *Gregorius XIII.* necnon *Urbanus VIII.* sequentes propositiones Michaëlis Baii proscripserunt: „Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae felicitas (i. e. vita aeterna sive visio beatifica) esset merces et non gratia" (3). — „Vita aeterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum et bona opera ex lege naturae ad illam consequendam per se sufficiunt" (4). — „In promissione facta angelo et primo homini continetur naturalis iustitiae constitutio, qua pro bonis operibus sine aliquo respectu vita aeterna iustis promittitur" (Denz. Ench. 883. ss.). Itaque fidei dogma est tum hominibus tum angelis visionem intuitivam essentiae divinae supernaturalem esse; quamvis enim in sollemni definitione Viennensi expresse id solum de hominibus definiatur, idem tamen de angelis quoque in ordinaria praedicatione, in Scriptura, in Traditione satis evidenter continetur.

12. ***4. Ex ratione.*** — Iam ex ratione quoque, quantum fieri potest, demonstrandum vel explicandum est, visionem essentiae divinae intuitivam nulli intellectui creato naturalem esse. Atque id quidem satis facile praestatur, si de naturali intellectus humani solum impotentia agitur; si vero demonstrandum est, visionem Dei intuitivam cuivis intellectui creato

atque creabili supernaturalem esse, res impedita apparet atque difficultate non caret. Scilicet cavendum quam maxime est, ne argumenta ea ratione efformentur, ut non solum visionis beatificae supernaturalitatem sed simpliciter impossibilitatem evincere videantur ideoque nimium atque consequenter nihil probent. In quem defectum non pauci auctores impegisse videntur.

1) Probatur ex notione entis supernaturalis. — Etenim **13.** ens supernaturale, ut supra definitum est, illud dicimus, quod ita substantiam creatam perficit, ut neque eius essentiam constituat, neque ex eius essentia consequatur, neque ideo exigatur, ne potentiae substantiae eiusdem creatae sive activae sive passivae frustra sint; atque hinc etiam vires physicas substantiae creatae excedit. Atqui haec est ratio visionis Dei intuitivae relate ad quamvis substantiam creatam vel creabilem. Ergo visio Dei intuitiva cuivis substantiae creatae et creabili supernaturalis est. *Minor* manifesta est quoad primam partem, scilicet quod visio Dei intuitiva nullam essentiam creatam constituat; nulla enim essentia creata operatione constituitur. Restat igitur ut minor quoad ceteras partes probetur. Itaque

a) Visio Dei intuitiva ex nulla essentia creata consequitur. Etenim nulli intellectui creato ex se medium suppetit, quo Deum intuitive videat, quia scilicet ad hoc requiritur, ut Deus semetipsum ut obiectum menti creatae immediate praesentem sistat eamque quasi informet; iamvero hoc Deo plane liberum est, quia absoluta independentia fruitur neque ullius creaturae potestati subiicitur; ergo visio Dei intuitiva ex nulla essentia creata vel creabili consequitur.

b) Visio Dei intuitiva neque ab ulla essentia creata exi- **14.** gitur ideo, ne eius potentiae sive activae sive passivae frustra sint. Etenim *primo* sine visione Dei intuitiva cognitionem suae naturae convenientem habere potest et habet *Secundo* sine visione Dei intuitiva desiderium beatitudinis cuivis creaturae rationali naturale satis impleri posse intelligitur: Fac enim, cognitionem Dei abstractivam secundum gradus intensissime augeri, item proportionaliter augeri amorem Dei, nec-

non voluntatem omnibus quorum capax est gaudiis honestis perfrui, deme omnis peccati atque mali possibilitatem et pone hunc statum ex scientia habentis plane inamissibilem esse: habebis beatitudinem, quae in ipsa ratione boni vel felicitatis a bonis vel felicitate, quibus nobis in via frui licet, essentialiter differat. Denique *tertio* per visionem Dei intuitivam creatura in arctissimam amicitiam atque familiaritatem cum Deo transfertur, filia Dei adoptiva evadit necnon perfectissimam Dei cognitionem ideoque bona Deo propria participans quadam ratione deificatur; iamvero creatura quaevis ex essentia sua serva Dei est, servus autem a domino in statum filiationis et familiaritatis liberaliter elevari quidem potest, hanc autem elevationem iure suo sibi exigere profecto nequit.

15. c) Hinc visio Dei intuitiva etiam vires substantiae cuiusvis creatae vel creabilis plane excedit. Quod patet iam ex ratione sub a) producta et ex ceteris consequitur; etenim vires physicae creaturarum non ultra extenduntur, quam exigentiis earundem sufficit vel conveniens est.

16. 2) *Ex principio, quod a cognoscente simul et cognito notitia vel cognitio paritur.* — Etenim hoc principium seposita divina cognitione imprimis quoad cognitionem propriam et intuitivam universaliter verum est: neque a cognoscente solo neque ab obiecto solo cognitio procedit, sed cognoscens simul et obiectum cognitionis principium adaequatum sunt; a cognoscente enim cognitio habet, quod actus immanens vel vitalis est; ab obiecto vero est, quod huius potius quam illius rei imaginem intentionalem constituat; obiectum igitur in cognoscente similiter ac sigillum in cera similitudinem suam exprimit. Ergo etiam in visione divinae essentiae intuitiva obiectum ipsum i. e. divina essentia et intellectus videntis simul principium eiusdem visionis sunt. Porro in hac re essentia divina per nullum eus creatum suppleri potest: Etenim quodvis ens creatum cum essentia divina comparatum analogice tantum ens est ideoque propriam similitudinem cum essentia divina non habet neque igitur visionem Dei intuitivam sive formaliter sive eminenter in se praecontinet; ergo principium eiusdem esse nequit. Quare in visione Dei in-

tuitiva essentia divina ipsa sola ut obiectum intellectum informans eundem in actu primo proximo visionis intuitivae constituere debet; atqui nulli intellectui finito naturale sive debitum esse potest, ut ab ipsa essentia divina informetur. Ergo visio Dei intuitiva cuivis intellectui finito supernaturalis est.

17. *Frustra contra hoc argumentum excipi videtur,* cum ipsa visio intuitiva, quae accidens est, propria similitudo sit divinae essentiae, nihil repugnare, quominus etiam intellectus aliquis finitus sive aliud ens finitum similitudinem propriam cum divina essentia habeat. — Respondetur enim similitudinem duplicem discernendam esse unam ex unitate formae physicae, alteram in genere mensurae et mensurati vel repraesentationis. Haec altera formalis in creaturis relate ad Deum inveniri potest atque inter ipsam visionem intuitivam et divinam essentiam reipsa invenitur; prior illa obiectiva in principio locum obiecti tenente requireretur, in creaturis autem relate ad Deum inveniri non potest. Similitudinem vero illam duplicem recte discerni facile apparet, si diversa obiecta considerentur: prior scilicet obiectiva inter res eiusdem speciei invenitur v. g. plures homines, plura obiecta aurea; altera inter hominem eiusque imaginem artefactam vel statuam sive argenteam sive auream sive qualemcumque invenitur.

18. *3), Ex principio, quod cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.* — De hoc imprimis argumento valet, quod supra (n. 2.) notatum est, scilicet cavendum esse, ne demonstratione non solum supernaturalitas sed impossibilitas quoque visionis Dei intuitivae evinci videatur. Iam ab aliquibus argumentum fere hunc in modum proponitur: Cum cognitio quaevis obiecti sui vitalis expressio vel imago intentionalis sit, id maxime de cognitione intuitiva dicendum est: quare inter cognitionem intuitivam et obiectum eius specialis similitudo et proportio intercedere debet. Iamvero item inter cognitionem et subiectum cognoscens proportio intercedat oportet, quoniam cognitio actus vel accidens cognoscentis est. accidentia vero sane substantiae, actus potentiae proportionantur. Ergo sequitur. ad cognitionem intuitivam requiri, ut

specialis inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum proportiò inveniatur. Hinc, cum de intuitiva cognitione agitur, obiectum proportinatum sensus sunt sensibilia singularia sive res vel facta materialia, intellectus humani essentiae materiales vel intelligibile in sensibili, intellectus angelici essentiae separatae vel spirituales creatae. Atvero nullus intellectus creatus cum essentia divina proportionem habet: nam infinitum purus actus atque simpliciter et propriissime ens est. finitum vero quodvis ex potentia et actu constat, atque nonnisi relative et analogice enst est. Ergo intellectus quivis finitus essentiae divinae solum analogicam cognitionem habere potest sive visio essentiae divinae intuitiva cuivis intellectui finito supernaturalis est.

19. Verum hoc argumentum sic propositum praecise in defectum supra notatum incidere videtur, si quidem tamquam deductio a priori ex principio metaphysico consideretur. Etenim ita acceptum nimium probat scilicet visionem Dei intuitivam cuivis creaturae simpliciter esse impossibilem; nam etiam Beatorum Deum intuitive videntium intellectus lumine gloriae informatus et ipsa eorum cognitio nonnisi res finita ideoque analogice ens vel ens ex potentia et actu compositum dicunt proindeque proportionem requisitam cum essentia divina non habent: ergo si argumentum factum metaphysicum sit atque legitimum, ipsis Beatis quoque atque cuivis intellectui creato simpliciter et absolute visio Dei intuitiva tamquam impossibilis declaranda atque deneganda est. Atqui consequens, ut in 2. parte statim demonstrabitur, manifeste falsum est. Ergo argumentum, ex quo consequitur, defectu aliquo laborare necessario dicendum est. Quare argumentum aliter efformandum vel ut argumentum non necessitatem sed convenientiam evincens considerandum est.

20. a) Argumentum a posteriori magis et per inductionem sic efformari posse videtur: Quaemadmodum diversae rerum species aliam et aliam sphaeram activitatis sibi propriam habent, ita etiam diversae entium cognoscentium species aliam et aliam sphaeram cognitionis sibi propriam habere inveniuntur. Haec vero propria cognitionis sphaera per obiectum pro-

prium, quod primo et per se cognoscitur et ratione cuius cogniti cetera cognoscuntur, singulis entium cognoscentium speciebus determinatur. Porro tale obiectum proprium cum natura vel potentia cognoscente singularem proportionem et similitudinem habere semper animadvertitur. Ita obiectum proprium sensuum est singulare materiale, atque inter illas potentias et hoc obiectum singularem proportionem intercedere profecto commode perspicitur. Deinde intellectus humani obiectum proprium est intelligibile in sensibile vel essentiae materiales; cum vero intellectus humanus sit potentia spiritualis in materiam quasi immersa, etiam in hoc casu proportio illa inter potentiam cognoscentem et obiectum proprium intercedere facile intelligitur. Denique intellectus angelicus vel separatus (a materia) ex communi doctrina tamquam obiectum proprium essentias separatus (a materia) habet, ubi iterum illa proportio inter cognoscentem et obiectum proprium profecto invenitur. Itaque singulae creaturarum cognoscentium species aliam et aliam sphaeram cognitionis atque aliud et aliud obiectum proprium cognitionis habent sibi proportionatum ideoque eo praestantius, quo natura earum praestantior est. Iamvero perfectio vel excellentia relativa creaturis superioribus prae inferioribus propria, profecto ipsi quoque Deo, si prae cunctis creaturis spectatur, sine dubio tribui debet; Deus enim omnibus creaturis infinite praestat. Ergo etiam Deus propriam sphaeram cognitionis et obiectum proprium sibi plane proportionatum ideoque excellentissimum habet, quod ipsi soli reservatur. Atqui tale obiectum sola essentia divina est. Ergo essentia divina solius Dei nullius autem creaturae neque perfectissimae obiectum proprium est. Porro solum obiectum proprium a quacunque potentia cognoscente immediate et intuitive attingitur. Ergo intuitiva essentiae divinae visio soli Deo, nulli autem creaturae neque perfectissimae, naturalis est.

b) Vel etiam argumentum illud a priori supra propo- **21.**
situm ita sumi potest, ut non metaphysicam necessitatem, sed solum convenientiam aliquam vel exigentiam exprimat; quod distinctione explicari potest. Scilicet *d.* mai. Inter co-

gnitionem intuitivam et obiectum eius peculiaris similitudo intercedit, quatenus cognitio est repraesentatio *c.* sub ratione entitatis *sbd.* similitudinis eiusdem exigentia vel convenientia aliqua cernitur *c.* metaphysica necessitas habetur *n.* Et *d.* min. Inter cognitionem et subiectum cognoscens proportio adsit necesse est in ratione entitatis *c.* sub ratione repraesentationis ita, ut cognitio propria ad ea tantum obiecta extendatur, quae specialem similitudinem vel propositionem cum subiecto cognoscente habent *sbd.* in hoc iterum convenientia quaedam vel exigentia cernitur *c.* huius rei metaphysica necessitas habetur *n.* Item *d.* consequens: Ergo proportio aliqua requiritur inter subiectum cognoscens et obiectum cognitione propria cognitum i. e. aliqua ratione convenire debent ita ut v. g. materiale spirituale immediate attingere nequeat. vel ut obiectum saltem sub ratione obiecti adaequati contineatur *c.* subiectum cognoscens et obiectum cognitum debent esse eiusdem generis vel habere specialem proportionem in entitate *sbd.* id conveniens apparet *c.* id metaphysice necessarium est. *n.* Alteram quoque minorem *d.* scilicet primo: nulla proportio specialis est inter intellectum finitum et essentiam infinitam in ratione entitatis *c.* non est proportio aliqua quatenus intellectus creatus et Deus in eodem quasi genere entium spiritualium continentur et Deus ad obiectum adaequatum intellectus finiti pertinet *n.*; secundo: non est proportio in ratione repraesentationis *d.* non est tanta ut Deus ab intellectu finito videri possit comprehensive *c.*; non est tanta ut possit videri simpliciter intuitive *sbd.* id probabile vel conveniens apparet *c.* id metaphysice necessarium esse cognoscitur *n.* Quae distinctiones omnes ex declarationibus hucusque propositis satis intelliguntur atque ex declarationibus infra insuper proponendis plenius perspicientur.

2. p. Intellectus creatus ad visionem Dei intuitivam divinitus et supernaturaliter elevari potest.

22. ***1. Probatur ex sacra Scriptura.*** — Haec quoque pars a Scriptura clare docetur, imprimis vero duplici testimonio proponitur:

1) *Testimonium primum.* — 1. Ioan. 3. 2. legitur: „*Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus; scimus, quoniam, cum apparuerit, videbimus eum sicuti est.*“ Iam his verbis: „*videbimus eum sicuti est*“ manifesto visio intuitiva significatur, dummodo sensu proprio accipiantur: atqui sensu proprio accipi debent; ergo. *Minor facile patet.* Etenim *primo* quamvis in Scriptura vocabulum videre quandoque etiam cognitionem mediatam et analogam significet, nulla tamen ratione per talem cognitionem mediatam et analogam Deus cognosci dicitur sicuti est. Ergo cognitio Dei, de qua Evangelista agit, immediata et intuitiva est, utpote qua Deus videtur, sicuti est. *Praeterea* illud: *nondum apparuit, quid erimus*, sane aliquid sublime et quod nunc nobis absconditum est, significant: ergo visio Dei, de qua Ioannes loquitur, penitus diversa est a cognitione Dei, quam nunc habemus; atqui talis non est, nisi Deus ea immediate in se et intuitive videatur; ergo iterum de visione Dei intuitiva agitur. *Denique* idem denotatur per illud: *similes ei erimus.* Scilicet his verbis visio illa Dei tamquam ratio nostrae cum Deo similitudinis exhibetur; iamvero illa sola Dei cognitio nos speciali modo Deo similes reddit, qua intuitive videtur, tum quia Deus semetipsum immediate et intuitive videt, tum quia visio intuitiva specialem cum obiecto viso similitudinem in vidente infert; ergo denuo S. Ioannes manifesto de visione Dei immediata et intuitiva agit.

2) *Alterum testimonium.* — Aeque clare S. Paulus beatis 23.
in coelo visionem Dei intuitivam tribuit 1 Cor. 13. 9. ss.: „*Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. Nunc autem manent fides, spes, caritas: tria haec, maior autem horum est caritas.*“ Quibus verbis Apostolus clare cognitionis Dei in patria futurae indolem describit

eam cognitioni Dei etiam perfectissimae, quam in hac vita habemus, directe opponens. De hac scilicet cognitione Dei in via tria Apostolus ponit: *Primo* est ‚*per speculum*', i. e. mediantibus creaturis cognitis, in quibus perfectiones divinae relucent, a nobis gignitur; est igitur mediata. *Secundo* ‚*in aenigmate*', i. e. obscura et analogica est, utpote qua Deus non cognoscitur prout est in se, sed prout a creaturis imperfecte manifestatur. Tertio eo ipso est ‚*ex parte*'. i. e. eadem Deus solum valde imperfecte cognoscitur. Iamvero haec scientia in patria destruetur atque alia beatis donatur, quae a priore essentialiter diversa eique opposita est. Unde posterioris huius scientiae indoles aperte consequitur. Scilicet *primo* est immediata et intuiva, non mediata atque hoc ipsum Apostolus diserte exprimit per verba: *facie ad faciem*'; haec enim locutio hebraismus est (panim el panim) et coniuncta cum vocabulo *videre* significat intuitivam alicuius personae cognitionem. *Secundo* iam non est imperfecta, sed perfecta. ‚*Tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*'. Videlicet, quemadmodum Deus nos perfecte novit, ita et nos in patria Deum perfecte cognoscemus. Etenim sicuti praesentis vitae cognitio, quia est mediata et analoga, imperfecta quoque est, ita cognitio in patria futura, quia ea Deus ‚*facie ad faciem*' videtur, perfecta est sive Deum prout in se est attingit. Ergo Apostolus quam clarissime beatis in coelo intuitivam Dei visionem adscribit.

24. *Excipi forte ab aliquo possit ex verbis*: ‚*Tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*'. Scilicet Deus nos mediate in sua essentia cognoscit; ergo et nos in patria Deum mediate in nobismet ipsis prius cognitis cognoscemus; et proinde illa cognitio mediata est. — Atvero haec exceptio absurda cavillatio esse facile perspicitur. Scilicet Apostolus his verbis dicit, sicut Deus nos perfecte cognoscit, ita et nos Deum perfecte cognituros esse. Atqui Deus alia a se in sua essentia, utpote quae eminenter omnia a se diversa in se continet, ideoque praestantissimum medium cognitionis est, perfectissime cognoscit; nos autem in nostra essentia neque in quacunque alia Deum perfecte cognoscere non possumus, quia quaevis

creatura imperfectissime solum Deum obiective repraesentat. Ergo ut nostra Dei cognitio perfecta dici possit, plane requiritur, ut Deus immediate in se et intuitive videatur.

Simili ratione alia argumenta peti possunt ex aliis testimoniis Scripturae, quibus item Beatis visio Dei intuitiva adscribitur, ut v. g.: „*Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt*“ (Matth. 5, 8.). „*Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est*“ (Matth. 18, 10.).

25. ***2. Ex ss. Patrum doctrina.*** — Quod argumentum sic proponere expedit, ut primo doctrina Patrum positive proponatur, secundo a perversis interpretationibus vindiceter. Itaque:

1) SS. Patrum doctrina positive proponitur. — Plura huc spectant testimónia, quae iam supra (in 1. p.) et superiùs (in th. 4.) allata sunt, quare pauca solum hic addere satis erit. Itaque *Basilius* explicans illam sententiam Christi, qua se diem iudicii nescire dixit (Marc. 13, 32), *diem iudicii* supremam beatitudinem interpretatur atque *scire et nescire* in Deo idem esse declarat ac esse et non esse: deinde vero pergit: „Dominus noster secundum humanitatis considerationem et crassiorem doctrinam (i. e. secundum humanam naturam) non est supremum bonum; sic igitur Salvator noster nescit finem et supremum beatitudinis (i. e. non est supremus finis) . . . Solus enim Pater scit. Quoniam nimirum ipse est finis et supremum beatitudinis: quando enim non amplius Deum in speculis et per aliena cognoscemus, sed ad ipsum ut solum et unum pertingemus (visione intuitiva) tunc et supremum finem sciemus . . . Est vero etiam Filius finis et supremum beatitudinis ratione Verbi. Quid enim ait in Evangelio? *Et ego resuscitabo eum in novissimo die*; resurrectionem dicens transitum a cognitione per materialia ad immaterialem visionem: diem vero novissimum appellans eam cognitionem, post quam non est alia. Tunc enim mens nostra surgit et attollitur ad beatam sublimitatem, quando viderit unitatem et monada Verbi. Sed quoniam mens nostra crassior terrae alligata est et limo commixta, et purae visioni intendere non potest, hinc per cognatas corpori suo pulchritudines manu-

ducta conditoris operationes considerat haecque (divina) interim ex effectibus cognoscit, ut sic paulatim aucta possit aliquando ad ipsam nudam divinitatem pertingere" (Ep. 8.). *Chrysostomus* quoque clare eandem doctrinam proponit. Sic v. g. de transfiguratione Christi agens disserit: „Quod si Petrus obscuram quandam videns futurorum imaginem omnia statim reiecit ab animo ob inditam ex tali visione voluptatem: quid dicetur, quando ipsa rerum veritas aderit, quando apertis aedibus regiis intueri licebit regem ipsum non amplius in aenigmate neque per speculum, sed facie ad faciem, non amplius per fidem, sed per speciem?" (ad Theod. laps. n. 10.). Denique testis communis fidei etiam *Gregorius M.* est, utpote qui eandem clare proponit et a falsa acceptatione vel corruptione defendit: „Sciendum est, quod fuerunt nonnulli, qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit: neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura; sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Quia enim suis dilectoribus haec Dei sapientia se quandoque ostenderet, ipse pollicetur dicens: *Qui diligit me . . . manifestabo me ipsum illi* (Ioh. 14, 21.): ac si potenter dicat: qui in vestra (humana) me cernitis, restat ut in mea (divina) me natura videatis." Atque deinde concilians duo Scripturae testimonia specietenus opposita: *In quem desiderant angeli prospicere* (1 Pet. 1. 12); et: Angeli eorum in *coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est* (Matth. 18, 10), sic pergit: „Deum quippe angeli et videre desiderant, et sitiunt intueri, et intuentur . . . Ne enim sit in desiderio anxietas, desiderantes satiantur; ne autem sit in satietate fastidium, satiari desiderant: et desiderant igitur sine labore, quia desiderium satietas comitatur; et satiantur sine fastidio, quia ipsa satietas ex desiderio semper accenditur. Sic quoque et nos erimus, quando ad ipsum fontem vitae venerimus; erit nobis delectabiliter impressa sitis simul atque satietas" (Moral. l. 18. n. 90 ss.). Multos alios Patres communis fidei testes refert Cardin. Franzelin. th. 15. p. II. n. 2.

2) *Doctrina ss. Patrum vindicatur.* — Cum de com- 26.
muni SS. Patrum consensu ex praecedentibus satis certo constet, *Vasquez* tamen aliique post ipsum plures magnos Patres, ut *Ambrosium. Basilium, Chrysostomum, Gregorium Naz., Cyrillum A. necnon Cyrillum H.* accusarunt, quod beatis visionem beatificam denegaverint. Verumtamen certo decepti sunt, quod longiore inquisitione seposita paucis hic explicasse sufficiet. Itaque:

a) Iidem Patres, quorum testimonia obiiciuntur, aliis in locis communem fidem perspicue confitentur. Quod de Basilio, Chrysostomo ex testimoniis supra allatis constat; de Ambrosio autem idem videri potest in Luc. c. 1. et 2. et ap. Augustinum in ep. 147, in qua de sententia Ambrosii fusius disserit; de Gregorii Naz. mente constat ex orat. 34. n. 33.; denique Cyrilli Al. fides apparet ex com. in Luc. c. 10.

b) In nonnullis, quae a Vasquez obiiciuntur testimoniis 27.
sermo est de cognitione viae, non patriae. Huc spectant Eucherius, l. spiritual. formul. c. 1. nn. 2. 15., necnon Gregorius Nyssenus. or. 6. de beatitud. aliique, qui videri possunt apud Petavium l. 7. c. 5. n. 7. et c. 6. n. 8.

c) In aliis testimoniis SS. Patres, quando Deum simpliciter etiam beatis invisibilem dicunt, solum oculis corporeis eum videri non posse intelligunt. Hac ratione vel ipsi Unigenito Dei naturam invisibilem esse docet *Origenes* atque sic exponit: „Aliud est videre, aliud cognoscere; videre corporum res est, cognosci et cognoscere intellectualis naturae est . . . quidquid inter naturas corporeas videri et videre dicitur, hoc inter Patrem et Filium cognoscere dicitur et cognosci, per virtutem scientiae non per visibilitatis fragilitatem“ (De princ. l. 1. c. 1. n. 8.). Eadem ratione *Augustinus* (ep. 148. n. 6. ss.). declarat tum S. Hieronymum in Is. 1, 10. tum S. Ambrosium in Luc. l. 2. n. 93. 94.

d) Maxime vero SS. Patres quando Beatis quoque visio- 28.
nem divinae essentiae denegare videntur, visionem perfectam sive comprehensivam, non visionem intuitivam simpliciter intelligunt. Scilicet SS. Patres sic loquentes Anomaeorum absurdam doctrinam prae oculis habent, qui aeque perfectam,

ac ipse Deus habet, sibi divinae essentiae cognitionem vindicabant. Hanc igitur comprehensivam Dei visionem SS. Patres locis obiectis negare intenderunt. Quia vero vocabula visionis et comprehensionis nondum accurate quoad sensum fixa et distincta erant neque igitur vim vel indolem terminorum technicorum habebant, factum est, ut SS. Patres promiscue quodammodo ea vocula adhibentes visionem beatificam negare videantur, cum solum comprehensivam visionem reiicere in animo esset. Quare in eiusmodi testimoniis diiudicandis accurate semper contextus inspiciendus est. Sic v. g. *Chrysostomus* quidem verba Ioh. 1. 18. commentans dicit: „Ipsum, quod est Deus, non modo Prophetae, sed nec Angeli viderunt nec Archangeli.“ Et iterum paulo inferius ibidem illud urgens: *Nemo novit Patrem nisi Filius*, asserit: „Dei essentiam, quae sit, nemo cognovit nisi is, qui ex ipso natus est.“ Sed quo sensu haec accipienda sint, ipse declarat Chrysostomus; haec scilicet subdit: „Cognitionem enim hic dicit perfectam visionem et comprehensionem talemque qualem Pater habet de Filio“; et iterum paulo post: „Multo amplius quam videre, est esse in sinu Patris. Nam qui solum videt, non omni ex parte perfectam rei visae cognitionem habet.“ Denique alibi quoque, cum beatis visionem essentiae divinae denegat, per visionem se cognitionem omni ex parte perfectam intelligere expressis verbis monet. Sic homil. 3. de incompreh. n. 2. propositionem probandam sic enuntiat: „Quid igitur restabat? Ut ostenderemus, neque Principatus neque Potestates neque Dominationes neque aliam ullam creatam virtutem esse, quae Deum perfecte comprehendat“ cf. ib. n. 3.

29. e) Denique quod contendunt, *Chrysostomum* atque *Theodoretum* ideo quoque doctrinae catholicae adversarios existere, quia nonnunquam (Chrys. l. c. n. 3; Theodoretus in Matth. 18, 10.) dicunt, a Beatis non puram divinam substantiam, sed temperamentum quoddam eiusdem sive gloriam quandam ipsorum naturae commensuratam videre: quod Chrysostomum attinet, certo falsum est. Etenim ipse certo per temperamentum illud ipsam essentiam divinam infinite intelligibilem finitae intellectioni sese accommodantem pro capacitate eius-

dem, nullo vero modo quidquam ab essentia divina distinctum intelligit. Quod vero Theodoretum spectat, plures fatentur, eum hac in re erronea opinione captum fuisse; alii autem probabilius et verius idipsum negant. Cf. Wirceb. n. 102. ss. — Ceterum non multum refert, quid unus vel alter scriptor antiquus hac in re senserit. Etenim spectata ratione, qua doctrina revelata in ecclesia conservatur, explicatur, evolvitur, fieri posse facile perspicitur, ut in aliquo stadio explicationis doctrinae revelatae vel etiam doctores aliqui catholici de quibusdam doctrinae revelatae capitibus confusas notiones habeant, vel dubitent, vel etiam errent.

3. Ex documentis magisterii authentici. — **30.** A magisterio authentico doctrina huius partis non semel ut dogma fidei proposita est. Sic *Benedictus XII.* anno 1336. sollemniter definivit: „Definimus . . ., quod (omnes animae beatorum) post D. N. I. Chr. passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se, nude clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam" (Constit. *Benedictus Deus*). Paulo post *idem Pontifex* Armenos hunc inter alios errorem eiurare iussit: „Quod Armeni dicunt, quod animae puerorum baptizatorum et animae multum perfectorum hominum . . . non videbunt Dei essentiam, quia nulla creatura eam videre potest; sed videbunt claritatem Dei, quae ab eius essentia manat, sicut lux solis emanat a sole et tamen non est sol . . . et in hoc dicunt, quod consistit sanctorum perfectorum et puerorum baptizatorum beatitudo" (Ap. Raynold. an. 1341. n. 51.). Denique idem explicite declarat *Concilium Florentinum* in decreto unionis: „Definimus illorum (qui nullo peccato inquinati sunt) animas in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius". — Quae definitiones latae sunt ad modum magis et tempus declarandum, quibus

ad visionem beatificam pervenitur, quam ad ipsam eius existentiam statuendam. Cum enim de illis controversiae aliquando existerent, de hac dissensus nunquam fuisse videtur.

31. ***4. Ex ratione quadantenus declaratur.*** — Scilicet visio intuitiva Dei ex parte creaturarum, sive eiusdem existentia sive possibilitas consideratur, propria ratione demonstrari nequit. Etenim visionem beatificam esse mysterium stricte dictum tum ex Scripturae doctrina (cf. De vera religione th. 15. n. 18 ss.) tum ex unanimi fere consensu theologorum (cf. *Suarez*, de Deo l. 2. c. 7. n. 12: *Tanner*, de Deo disp. 2. q. 6. 9. 6. dub. 1. n. 6.: *Billuart*, de Deo 1. diss. 4. a. 3.) tum ex manifesta argumentorum a quibusdam ad eam probandam inductorum inefficacia (cf. *Suarez* l. c.) satis facile et certo intelligitur. Quare ex ratione solum negative probari potest sive supposita cognitione eiusdem ex revelatione hausta oppositae rationes inefficaces esse ostendi sive etiam quaedam rationes convenientiae induci possunt. Hunc in modum rationibus quibusdam, quae iam subiiciuntur, satis ostenditur, proportionem inter potentiam et obiectum requisitam in visione beatifica non desiderari.

32. „Proportio dicitur duplicitur: uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis; alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur: et sic potest esse creaturae ad Deum“ (1. p. q. 12. a. 1.). — „Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso sicut sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu: (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium), sed est extra facultatem intellectus creati prout excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultates sensuum: unde et philosophus dicit, quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima, sicut oculus noctuae ad lumen solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc, quod divinam essentiam videre possit“ (l. g. l. 3. c. 54). — „Inter finitam potentiam et infinitum obiectum non est proportio in habitudine perfectionis,

ita ut una sit commensurabilis alteri. Potest tamen esse proportio aliqua in ratione obiecti et potentiae, quatenus intellectiva potentia, quamvis finita, est universalissima et capacissima (propter immaterialitatem) totius latitudinis entis" (*Suarez*, de Deo l. 2. c. 7. n. 20.).

Excipi posset contra hanc rationis theologicae explana- 33
tionem, hominem, ut etiam *S. Thomas* saepe docet, naturali desiderio in visionem divinae essentiae intuitivam ferri proindeque hanc ex illo certo probari posse. Atvero haec difficultas tum quod ipsam rem tum quod mentem S. Thomae attinet, iam satis expedita est in tractatu de vera religione, th. 17. n. 13.

Corollarium.

Demonstrata thesi, quantum sufficit, corollaria quaedam 34.
magni momenti deducenda sunt, quibus doctrina statuta multum illustratur. Itaque:

1. Intellectus beatorum ad Deum intuitive videndum lumine gloriae confortetur necesse est, quod est qualitas supernaturalis, operativa, permanens, atque beatos naturae divinae participes reddit. — In hac assertione plura continentur, quae secundum ordinem probanda vel explicanda sunt. Scilicet:

1) Intellectus creatus ad Deum intuitive videndum virtute supernaturali augendus est. — Etenim cum intellectus creatus quicunque exigentiam naturalem visionis beatificae non habeat vel haec visio eidem nullo modo debeatur, neque sufficientes vires physicas habet, quibus eandem elicere valeat: quoniam scilicet vires physicae rerum naturalibus eorum exigentiis vel naturali debito ab auctore naturae accurate proportionantur. Ut igitur intellectus finitus divinam essentiam intuitive videre valeat, eius virtus augeri debet; neque vero in hunc finem sufficere potest augmentum aliquod intensivum tantum, quo intellectus in eodem genere naturalis cognitionis maneat, quoniam scilicet visio illa est supra totum ordinem cognitionis creatae naturalis; ergo augmentum requiritur spe-

cifice vel potius toto ordine diversum a viribus naturalibus, quo ad cognitionem Deo soli propriam, naturalem, proportionatam elevetur. — Iam si haec vis intuitiva Dei, menti creatae superaddita et supernaturalis, hoc generali magis et confuso modo concipiendi et loquendi lumen gloriae vocetur, existentiae et necessitas luminis gloriae quoad omnem intellectum creatum de fide est, ut ex supradictis (n. 11.) satis constat; quoad omnem vero intellectum creabilem idem saltem theologice omnino certum est, imo item, si fontes revelationis, et ordinaria non sollemnis praedicatio ecclesiastica spectentur, de fide esse verius videtur.

35. 2) *Eadem virtus supernaturalis rationem qualitatis habet.* — Absolute quidem Deus illud augmentum virtutis intellectivae per actuale auxilium externum sive concursum supernaturalem tribuere posset; quidquid enim ens finitum sub ratione causae efficientis praestare potest, id ipsum Deus immediate per seipsum praestare valet.

Neque reipsa obstat, quod opponit *Cardinalis Franzelin*, scilicet talem actum visionis naturali simul facultate et concursu supernaturali productum non fore vitalem (Th. 16. II. 2.). Etenim *primo* gratia actualis in actibus vitalibus supernaturalibus consistit, hi autem actus supernaturales vitales in iis, qui habitibus supernaturalibus destituti sunt, per naturalem facultatem simul et concursum supernaturalem producuntur; ergo. *Praeterea* ut actus aliquis vitalis sit, requiri et sufficere intelligitur, ut subiectum recipiens sit identicum cum principio eliciente inadaequato, non adaequato; secus enim creaturae, utpote quae solum concurrente Deo agere possunt ideoque nullius actus adaequatum principium sunt, actus vitales nullos haberent; atqui in nostro casu subiectum visionis beatificae inadaequate identicum esset cum adaequato eiusdem principio; ergo. — Nihilominus dicendum est, virtutem illam Dei intuitivam concursu supernaturali non constitui, sed qualitatem esse intellectum beatorum informantem; cuius assertionis triplex ratio exstat:

36. a) Prima ratio continetur in consensu communi theologorum. Quamvis enim multi gravissimi theologi nobiscum

censeant, visionem beatificam per concursum supernaturalem sive ut loquuntur elevationem extrinsecam elicitam non repugnare, ad unum tamen omnes, excepto forte solo *Durando* docent, mentem beatorum reipsa per qualitatem supernaturalem ad visionem Dei intuitivam elevari. Cf. *Suarez*, l. 2. c. 13., *Toletus* in 1. p. q. 12. a. 5. concl. 3.; Capreolus in 4. d. 49. q. 4. aliosque multos in 1. p. q. 12. a. 5.

b) Altera ratio ex ipsa rei natura petitur. Quemad- **37.** modum enim actus naturales a principio agenti interno procedunt, ita etiam convenit, ut actus supernaturales a principio potentiam intrinsecus informante et elevante connaturaliter producantur proindeque Deus ad actus etiam supernaturales quos produci vult, vires internas communicare solet. Hinc virtutes vel habitus supernaturales fidei, spei et caritatis nobis infunduntur, ut actus his virtutibus respondentes connaturaliter elicere valeamus. Ergo etiam ad visionem beatificam mens beatorum confortatur habitu interno sive qualitate: atque hoc vel eo magis dicendum est, quia tum visio beatifica est actus supernaturalis sublimissimus, tum ad fidem consequitur eique substituitur, tum cum caritate in aeternum permanebit. Et sane mirum esset atque dissonum appareret a divina sapientia, quae omnia in ordine et harmonia componit, fidem quidem et caritatem per interna principia, visionem vero beatificam, quae fidem subsequitur eique substituitur atque cum caritate permanet eamque excitat, externa solum elevatione produci. Ergo confortatio illa intellectus beati in virtute aliqua interna sive qualitate continetur.

c) Denique tertia ratio ex definitione *Concilii Viennensis* **38.** derivatur; utpote cum qua multo magis consonat, lumen gloriae in qualitate interna, quam in concursu solum supernaturali contineri. Ad rem *Suarez*: „Lumen non significat concursum, sed qualitatem aliquam, et non licet concilium improprie interpretari, alias nihil est certum. Deinde quia concilium distincte damnat duos errores: primus erat, visionem illam esse naturalem, contra quem definit esse supernaturalem, et in hoc continetur, quod est necessarium auxilium supernaturale ad efficiendam illam: alter erat, quod lumen non sit

necessarium et hoc distincte et per se damnat; ergo aliquid in hoc docet, quod in altero non continetur" (L. 2. c. 14. n. 7.).

39. 3) *Eadem virtus supernaturalis non transeuntem qualitatem sed permanentem et habitualem dicit.* — *Ratio prima* est, quia Beati continuo et permanenter visionem beatificam eliciunt; ergo continuo et permanenter virtute illa supernaturali indigent; iamvero absurdum satis apparet, Deum continuo novas sibi perpetus succedentes qualitates infundere, quarum unaquaeque statim iterum in nihilu abeat et alteri locum cedat; eiusmodi scilicet lusus Deo indignus apparet, cum totum per unam qualitatem permanentem praestare possit. — *Praeterea* huc quoque spectat ratio modo supra adducta, quae ex analogia habituum supernaturalium nominatim fidei, cui visio beatifica substituitur, et caritatis, cum qua in aeternum permanebit, apte derivatur. Ad rem *Dominicus Soto*: „Non solum absolutam Dei omnipotentiam rimari decet, sed quid debitus rerum ordo deposcat. Disponit enim Deus omnia suaviter. Igitur cum res naturales suis potentiis et virtutibus instruxerit, et respectu supernaturalium nos etiam habitibus infusis donaverit, quibus debitas valeamus actiones exercere, cur negandum est, cum intellectus naturaliter Deum videre nequeat, lumine aliquo et virtute supernaturali ad id muneris divinitus perfici?" (In 4. d. 49. q. 2. a. 4.).

40. 4) *Eadem virtus supernaturalis reipsa operativa est sive cum intellectu principium efficiens visionis beatificae constituit.* — Nimirum theologi quidam lumen gloriae dispositionem intellectus beati esse statuerunt, qua hic capax reddatur ad recipiendum actum visionis a Deo immediate infusum. Haec vero sententia ex duplici capite falsa esse perspicitur: *Primo* scilicet visio beatifica actus vitalis est; talis autem actus ex ipsa ratione sua interna ab eadem potentia procedit, in qua recipitur. Ergo falsum est, visionem beatificam a solo Deo effici et intellectui infundi. — *Praeterea* quod dicunt, visionem beatificam supernaturalem in intellectu sine praevia dispositione recipi non posse ideoque lumen gloriae in tali dispositione contineri; falsum et absurdum est.

Etenim cum praevia illa dispositio item aliquid supernaturale sit, ad ipsam quoque recipiendam alia dispositio supernaturalis praerequiritur et ad hanc iterum alia, et sic in infinitum res procederet. Ergo illa virtus supernaturalis qualitatem operativam non meram dispositionem dicit.

5) *Denique virtute illa supernaturali Beati naturae di-* **41.**
vinae participes redduntur. — Etenim, ut huius asserti intelligentia pateat, natura generatim nihil aliud dicit, nisi essentiam, quatenus ad operationem sibi propriam ordinatur. Natura igitur est essentia divina, quatenus secundum modum nostrum concipiendi ad visionem sui ordinatur; haec enim sui ipsius visio imprimis actio Deo propria est. Creaturam igitur naturae divinae consortem fieri nihil aliud est, quam supernaturalibus principiis perfici, quibus ad intuitivam Dei visionem ordinatur et capax redditur. Inter haec vero principia lumen gloriae primarium est, gratia sanctificans vero et habitus supernaturales fidei, spei, et caritatis et ceteri ad lumen gloriae disponunt idemque quasi inchoant, atque proinde ut secundaria visionis beatificae principia consideranda sunt. Quare lumen gloriae imprimis et primario subiectum suum naturae divinae particeps reddit.

Atque hic est verus sensus participationis naturae divinae: **42.**
quae per lumen gloriae formaliter obtinetur. Nullo autem pacto dici potest, quod aliqui veteres theologi statuerunt scilicet beatos ita naturam divinam participare, ut visio Dei in Beatis sit ipsa visio increata, per quam Beati ut per formam vel speciem expressam Deum videant. Etenim talis doctrina penitus absurda est, quia visio beatifica evidenter sane rationem actus vitalis habet, qui ab ipsa mente, cuius et in qua est, eliciatur oportet. Ergo visio beatifica beatorum nullo modo est actus divinus increatus mentem Beatorum informans.

6) *Denique virtus illa supernaturalis ad visionem Dei* **43.**
intuitivam elevans apto nomine „lumen gloriae" appellatur. — Lumen gloriae tripliciter dici vel intelligi potest: *primo* ipse Deus est lumen gloriae obiectivum, quatenus sicuti sol suo proprio splendore visibilis est neque alio lumine illumi-

natur, ita in visione beatifica Deus non per aliud obiectum prius visum, sed per seipsum et in seipso se immediate videndum praestat; *secundo* ipsa visio Dei actualis quoque lumen gloriae dici potest et quandoque dicitur, quatenus ea mens beata formaliter illuminatur eidemque divina essentia manifestatur; denique *tertio* sensu maxime proprio virtus illa supernaturalis, de qua agitur, lumen gloriae dicitur, quatenus ea mens efficienter illuminatur sive in actu primo proximo ad Deum clare intuendum constituitur. Hanc vero tertiam appellationem aptissimam esse per comparationem virtutis illius supernaturalis cum luce corporali *S. Thomas* optima ratione illustrat: „Sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus, et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est, quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio; et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis cognitio perficitur lucis nomen assumunt . . . Illa igitur dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur congrue lux gloriae dicitur, non propter hoc, quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere. Hoc autem est lumen, de quo dicitur: *‚In lumine tuo videbimus lumen‘* Ps. 35, 10 . . .“ (C. g. l. 3. c. 53.).

44. ***2. Repugnat substantia supernaturalis, sive nulla substantia creari potest, cui visio Dei intuitiva naturalis sit.*** — Talem substantiam non quidem unquam existere, sed metaphysice possibilem esse, aliqui scholastici recentiores, ut *Ripalda* (de ente supern. l. 1. disp. 23; l. 2. disp. 132. s. 40.). Becanus (in 1. p. tr. 1. c. 9. q. 5.) necnon, ut videtur, Molina atque Gregorius a Valentia opinati sunt. Hac vero aetate eadem sententia ab omnibus merito reiicitur; et revera falsa esse ex tota 1. partis thesis demonstratione satis manifesto intelligitur. Scilicet fontes revelationis clare docent, soli intellectui divino infinito

exclusis omnibus aliis propriam et naturalem esse intuitivam Dei visionem; atque hinc vel ipsa praedicatio ecclesiastica non quidem sollemnis, sed ordinaria illi opinationi satis opposita esse conspicitur. Quamvis vero haec ita sint, difficulter tamen huius rei interna ratio vel explicatio redditur. Scilicet ad evincendam talis substantiae supernaturalis possibilitatem ita argui potest et reipsa ab illis auctoribus arguitur: *Intellectus finitus et lumen gloriae, etiamsi simul sumantur, aliquid finitum constituunt; ergo possibilis est intellectus finitus, qui duobus illis finitis simul sumptis aequivaleat proindeque ex se solo ad visionem beatificam producendam capax sit; etenim duobus entibus finitis quibuslibet datis, possibile esse videtur ens finitum tertium duobus illis prioribus aequivalens. Igitur aperta contradictio videtur esse inter hoc utrumque assertum a theologis communiter statutum, scilicet: ex una parte nullum intellectum finitum naturali sua virtute immediate intueri posse divinam essentiam; ex altera vero parte intellectum finitum auctum perfectione finita i. e. lumine gloriae divinam essentiam immediate intuendi virtutem habere. Sive paulo aliter idem argumentum proponitur. Nullum accidens est, cui dari non possit substantia proportionata; ergo etiam substantia possibilis est, quae lumini gloriae proportionata proindeque naturalis sit.* — Ad hunc nodum difficilem expediendum absolute sufficeret ad revelationem recurrere, utpote quae repugnantiam talis substantiae supernaturalis satis manifeste continet, etsi interna rei ratio abscondita maneret; verum in theologia scholastica interna quoque rei ratio quantum fieri potest, accurate explicanda est. Itaque ad argumentum propositum diversi diversimode atque aliqui valde obscure respondent.

45. *1) Prima solutio.* — Aliqui igitur reponunt, substantiam supernaturalem in ipsis terminis implicare contradictionem. Scilicet supernaturale dicitur relative ad aliquid, cui non debetur; substantia autem ex conceptu suo absoluta est, non vero ad quidquam relative dicitur, cui non debeatur; ergo ipse conceptus substantiae supernaturalis repugnat. — Verum hoc argumentum solum ostendit, terminum *supernaturalis* ad-

hibitum ineptum esse, nullo autem modo ipsam rem termino expressam impossibilem esse ostendit vel declarat. Scilicet quaeritur, num substantia possibilis sit, cui visio beatifica naturalis est, quocunque demum nomine talis substantia designatur.

46. 2) *Altera solutio.* — Speciosa et subtilis apparet solutio quam difficultati adhibet *Palmieri* hunc in modum. Falsum esse dicit, duobus entibus finitis quibuslibet simul sumptis exstare semper posse tertium ens finitum, quod duobus illis aequivaleat; atque hoc ipsum ostendit vel illustrat per intellectum finitum eiusque actum; scilicet tertium his duobus entibus finitis aequivalens non potest esse intellectus finitus, sed sola intellectio subsistens infinita. (De Deo creante et elevante. Thesis 39.) — Sed neque haec solutio difficultatem praesentem solvere videtur. Etenim quod duobus illis, scilicet intellectui eiusque actui simul sumptis non potest esse ens tertium finitum aequivalens, inde praecise provenit, quod unum ex illis duobus prioribus est actio vel intellectio; sic enim tertium aequivalens necessario est intellectio subsistens proindeque infinita. Et sane duobus v. g. intellectibus i. e. potentiis intellectualibus semper exstare potest tertius intellectus finitus aequivalens. Ergo in nostra quoque quaestione ex illa solutione nondum intelligitur, substantiam nullam vel intellectum nullum finitum exstare posse, qui intellectui beato et lumini gloriae simul sumptis aequivalens sit; scilicet de substantia et qualitate vel de duabus qualitatibus sive habitibus agitur, non vero de substantia et operatione. Ergo fundamentum solutionis i. e. paritas inter utrumque casum deficit.

47. 3) *Tertia solutio.* — Restat igitur alia rei explicatio, quae quamvis apud theologos expresse proposita non inveniatur, ex tota tamen superiore thesis declaratione et demonstratione satis manifesto consequi videtur. *Principium solutionis est, quod hac in re non adeo defectus virtutis physicae in creatura, quam deficientia iuris et dignitatis consideranda est; sive non ponderandum est imprimis, ut plerique faciunt, momentum rei physicum, sed eiusdem momentum quasi iuri-*

dicum et morale primario in considerationem venit hanc fere in modum: Deus sane ens summae dignitatis et excellentiae est; quapropter prorsus convenit, ut sphaeram propriam sibi reservatam operationis praesertim immanentis habeat, nullo autem pacto convenire imo verò dedecere intelligitur, quominus ulla creatura etiam perfectissima exigentiam habeat illius dignitatis atque vitae participandae. Iamvero, si Deus res a se distinctas creat, illa sua dignitas et excellentia sane ad instar normae est, secundum quam physicas creaturarum perfectiones dimetiri debet. Cum igitur Deus convenienter prorsus atque secundum rerum naturas et exigentias procedat nulli unquam creaturae illam perfectionem physicam naturaliter communicat, quae ad Deum intuitive videndum requiratur atque sufficiat. Quare defectus dignitatis et exigentiae relate ad visionem illam ratio est vel causa defectus virium physicarum; non vero vice versa defectus virium physicarum ratio est defectus exigentiae illius atque dignitatis. Iam his suppositis apparet, creaturas, quamvis nullam habeant dignitatem vel exigentiam neque igitur virtutem physicam Deum intuendi, nihilominus ad talem intuitivam Dei visionem elevari posse per vires superadditas, quae naturalem eorum exigentiam excedunt. Id enim neque dignitati divinae derogat neque creaturarum naturalem impotentiam et indignitatem relate ad illam visionem tollit. Imo vero hac ratione dignitas simul atque liberalitas divina necnon creaturarum naturalis impotentia atque indignitas magis extolluntur atque clarescunt. Itaque perperam dicitur, intellectum creatum, quia est finitus, non habere virtutem neque igitur exigentiam ad intuitivam Dei visionem; sed vice versa potius vere dicitur, intellectum quemvis creatum, quia exigentia quavis Deum intuendi caret, ideo virtute quoque ad hanc visionem requisita carere. Repugnantia igitur intuitivae Dei visionis a naturali cuiusvis creaturae virtute procedentis ultimo non fundatur in limitatione virtutis physicae, quoniam ad visionem Dei intuitivam virtus infinita non requiritur, sed primo et primario ex defectu dignitatis vel exigentiae oritur, quem deinde defectus virtutis physicae subsequitur. Si iam secundum hanc considerationem moralem

magis et iuridicam conferantur assertiones supradictae, scilicet: ex una parte nullum intellectum finitum sua propria virtute Deum intuitive videre posse, ex altera vero parte nihilominus intellectum finitum per qualitatem finitam ad eandem visionem elevari posse: tunc inquam nulla penitus contradictio habetur; in altero vero casu, si scilicet in comparatione utriusque assertionis a consideratione virtutis physicae proceditur atque in ea haeretur, tunc profecto contradictio satis aperta vitari nullo modo posse videtur. Aliis verbis ut modus considerandi internae rei naturae respondeat, singula momenta hoc ordine se excipere debent: Dignitas Dei summa; ergo indignitas cuiusvis creaturae ad intuitivam Dei visionem; ergo defectus virtutis physicae ad eandem visionem in qualibet creatura; ergo augmentum virtutis physicae per donum supernaturale. Econtra autem modus considerandi internae rei naturae non respondet, si singula momenta sequenti ordine se excipere statuantur: Virtus cuiuslibet creaturae finita; ergo defectus virtutis physicae ad visionem Dei intuitivam; ergo indignitas cuiuslibet creaturae ad intuitivam Dei visionem; ergo carentia virtutis infinitae suppleta per vim finitam additam.

48. Atque haec videtur esse vera totius quaestionis solutio. Qua supposita commode et clare argumentum supra propositum in forma resolvitur principium eiusdem sic distinguendo: Duobus entibus finitis quibuslibet datis possibile est ens finitum tertium duobus illis prioribus aequivalens, si unum ex duobus prioribus exigentiam alterius excedit vel dignitatem alteri indebitam exprimit et physice actuat *n.* secus *c.* Vel si in alio fundamento arguitur, scilicet: nullum accidens est, cui dari non possit substantia proportionata, ita distinguitur: Ita est, si in consideratione solius entitatis physicae insistitur *c.* si vero accidens illud, de quo agitur, dignitatis divinae expressio atque physica actuatio est *n.*

49. ***3. Metaphysice impossibile est, quominus Deus glorioso corporis sensu videatur.*** — Haec assertio per se manifesta ideoque superflua videri possit, quia tamen ipse Augustinus tamquam adversarius eiusdem a non-

nullis traducitur, rem paucis rationibus explicare atque confirmare opportunum fuerit.

1) Ratio prima. — Actus organici etiam corporis gloriosi extensi sane sunt, sicut ipsum corpus extensum est. Inextensum vero per extensum nullo pacto repraesentari vel vitaliter exprimi potest. Iamvero Deus purissimus spiritus atque actus simplicissimus est. Ergo quemadmodum caritas vel sapientia a sensibus nullo pacto attingi potest, ita quoque et multo minus Deus glorioso corporis sensu videri potest.

2) Ratio altera. — Nulla potentia extra obiectum suum **50.** ferri potest; atqui obiectum sensus visus colores sunt; ponere igitur oculum corporeum Deum videre, idem est ac dicere, Deum coloribus esse affectum; quod quam absurdum sit, nemo non videt; ergo plane absurdum est, Deum glorioso corporis sensu videri posse.

3) Idem clare docent SS. Patres. — *S. Ambrosius*: „Nec in loco (ut aliquid extensum) videtur Deus, sed mundo corde, nec corporalibus oculis quaeritur Deus, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu“ (In Luc. 1, 11. n. 27.). *Hieronymus*: „Non solum Patris divinitatem, sed ne Filii quidem et Spiritus Sancti, quia una in Trinitate natura est, possunt oculi aspicere“ (In Is. 6, 1.). *Origenes*: „Id quod videt Deum, non est oculus corporis, sed mens, quae ad imaginem facta est Conditoris, et Dei cognoscendi facultatem Dei providentia accepit. Id quod videt Deum, est cor purum . . . Propterea dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*“ (C. Cels. l. 7. n. 33). Iterum idem: „Calumniatur igitur nos Celsus, cum ait, sperare nos futurum, ut Deum oculis corporis intueamur“ (ib. n. 34.). *Gregorius Naz.*: „Deus est eiusmodi, ut nec tangi nec oculis cerni queat“ (or. 28. n. 7.). Denique *Cyrillus Hierosolym.*: „Carnis quidem oculis contemplari Deum, impossibile“ (Catech. 9. n. 1.).

Quod iam S. Augustinum attinet, verum non est, ipsum **51.** definita sententia docuisse, Deum glorioso corporis sensu videri posse. Et primo quidem hanc opinionem dementiae accusavit: „In tantum, inquit, videbimus, in quantum similes

ei erimus: quia et nunc in tantum non videmus, in quantum dissimiles sumus. Inde igitur videbimus, unde similes erimus. Quis autem dementissimus diceret, corpore nos vel esse vel futuros esse similes Deo" (Ep. 92.). Postea vero circa eandem quaestionem aliquantalum haesitavit. Ratio ipsi erat, tum quia nullum hac de re clarum Scripturae testimonium ei videbatur exstare, tum quia considerata Dei infinita potentia non statim quidquam etsi obscurum et arduum dicendum est impossibile, tum quia catholicos quosdam illam opinionem tenere videbat. Quapropter, imprimis quia quaestio ei videbatur magis philosophica quam dogmatica ab ea definienda sibi abstinendum esse putavit (Cf. de civit. Dei, l. 22. c. 29.). Itaque prorsus falsum est. S. Augustinum unquam definita et firma sententia docuisse, Deum oculis corporeis videri posse. Neque ullo modo oppositum evincitur per hanc Augustini sententiam, quam opponunt: „Non sicut nunc invisibilia Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur per speculum in aenigmate et parte, ubi plus valet fides, qua credimus, quam rerum corporalium species, quam per oculos cernimus corporales: sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exerentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus; cum eorum vitam sine corporibus videre nequeamus, quam tamen in eis per corpora, remota omni ambiguitate, conspicimus: ita quacunque spiritualia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur" (L. c. n. 6.). Recte enim haec Augustini verba sic interpretatur *S. Thomas*: „Hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens: quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis corporibus divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum ex duobus contingit, scilicet ex perspicacitate intellectus, et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis" (S. th. 1. p. q. 12. a. 3. ad 2.).

Neque denique opponi potest ullo modo ex comparatione 52.
inter intellectum et sensum; scilicet: Inter intellectum nostrum et Deum maxima distantia est et nihilominus intellectus ad Deum intuitive videndum gratia elevari potest: ergo etiam sensus per maximam a spiritualibus et imprimis Deo ipso distantiam impediri nequit, quominus ad Deum intuitive videndum supernaturaliter elevetur. — *R. n.* paritatem. Etenim spiritualia et Deus imprimis omnino extra ambitum obiecti formalis sensus versantur: nulla vero potentia ne divina quidem virtute extra ambitum sui obiecti formalis operari potest, quare visus v. g. quominus sonum percipiat intrinsecus repugnat; ergo sensus neque supernaturali virtute spiritualia atque Deum percipere possunt. Intellectus vero quia spiritualis est, obiectum formale habet, inter cuius ambitum Deus continetur, quamvis naturaliter eundem solummodo mediate et analogice cognoscat; ergo ut intuitive quoque Deum videat, necesse non est, ut extra ambitum obiecti sui formalis versetur; sed solum requiritur, ut intra sphaeram obiecti sui formalis ad altiorem modum cognoscendi addita virtute supernaturali elevetur. Id autem fieri posse supra demonstratum est; ergo. Cf. S. th. 1. p. q. 12. a. 4. ad 3.

Scholion.

1. An ullus homo in mortali vita intuitive 53.
Deum viderit? — *R.* Primo sane certum est, absoluta Dei potentia fieri posse, ut etiam homo viator intuitive Deum videat; deinde certum etiam est, animam Christi viatoris perpetuo hac visione ornatam fuisse: insuper certum est, secundum legem Dei ordinariam nec fieri nec fieri posse, ut homo vitam mortalem agens Deum intuitive videat, quia scilicet haec visio supremam hominis beatitudinem constituit, hanc vero beatitudinem in hac vita mortali mereri non vero adipisci debet. Restat igitur quaestio, an merus quispiam homo aliquando non quidem permanenter, sed transeunter Deum intuitive viderit. Ad quam quaestionem plures affirmative respondentes contendunt tum Moysen tum S. Paulum saltem transeunter Deum intuitive vi-

disse, utpote quorum primo Deus a facie ad faciem locutus esse a Scriptura exhibetur, alter se raptum esse aliquando ad tertium coelum atque in paradiso arcana verba audivisse ipse refert. Verum aliter potius respondendum est, scilicet negative:

54. *Multo probabilius nullus homo viator unquam vel ad breve tempus Deum intuitive vidit. — Ratio est,* quia „Scriptura tum V. tum N. T. statuit legem generalem, quod nemo mortalium videat aut viderit Deum, ut patet ex textibus . . . laudatis: et communior Patrum sententia quascunque Patriarcharum et Prophetarum visiones interpretatur factas esse per velum, nubem, figuram, similitudinem, conspicabilem materiae dispositionem, vel aliam quamcunque speciem, ut liquet ex . . . (multis) . . .„ quos recitat L. 7. c. 12. *Petavius.* Sed vel illa lex generalis ac interpretatio intelligenda tantum est de visione per oculos corporeos, et tunc quidem huc non pertinent: sed nec exceptio et privilegium ab illa lege ac interpretatione, quod adversarii pro Moyse, Paulo, vel aliis afferunt, huc spectabit: vel si intelligi etiam possit de visione intellectus seu per oculos mentis, hoc ipso convellit assertum contrarium; ergo.

55. *Confirmatur:* Res facti et exceptio a lege communi debet certo probari: sed nec probari sic potest, Moysen et Paulum exceptos fuisse et Dei substantiam vidisse; et potius ostenditur contrarium. Nam *primo,* qui ex LL. Exod. et Numer. textus afferuntur pro Moyse et ex ep. 2. ad Cor. pro Paulo, visionem intuitivam divinae substantiae non evincunt . . . *Secundo* etiam post raptum suum Paulus 1. ad Tim. 6. sine ulla exceptionis nota universalem hanc propositionem negativam statuit: *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*; et Ioannes diu post Pauli mortem evangelium scribens absolute enuntiat: *Deum nemo vidit unquam*; quod neuter sine mendacio aut falsitate facere potuisset, si Moysi vel Paulo visio Dei intuitiva fuisset concessa. *Tertio* Patres etiam plures speciatim Moysen excludunt a privilegio visionis intuitivae. *Irenaeus* enim l. 4. cont. haeres. c. 37.: „Neque Moyses, inquit, vidit Deum, nec Elias, nec Ezechiel, qui

multa de coelestibus viderunt; quae autem ab ipsis cernebantur, erant similitudines claritatis Domini et prophetiae futurorum.“ *Origenes* in Is. hom. 1. n. 6.: ‚Faciem Dei non vidit Isaias, nec Moyses vidit‘. *Tertullianus L.* cont. Prax. c. 14. pluribus momentis ostendit, Moysen non vidisse faciem Dei; et L. 4. cont. Marc. c. 22. eius visionem exponit de specie hominis, quam Deus erat gestaturus“ (*Theologia Wirceburgensis T.* 2. n. 104 et 105.).

Neque contra hoc assertum urgeri potest testimonium **56.** *Exod. 33, 11.*, ubi Deus dicitur Moysi locutus esse facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum; quia hoc aliave similia testimonia explicanda sunt de familiari Dei cum Moyse colloquio atque eidem facta manifesta legum, rituum et rerum gerendarum revelatione, praesertim cum in contextu diserte negetur, Dei faciem videri posse.

Similiter testimonium S. Pauli de seipso immerito urgetur: etenim raptum illum atque perceptionem verborum arcanorum de visione beatifica non esse intelligendam item ex contextu patet, ubi dicit Apostolus se ignorare, an raptus in corpore aut extra corpus contigerit; id enim fruenti visione beatifica ignotum esse nequit. Igitur audire arcana verba nihil aliud dicit, quam revelationem accipere mysteriorum divinorum aliorumque hominibus naturaliter ignotorum, ut regiminis ecclesiae, fatorum eiusdem in futuro atque similium. Cf. Wirceb., ib. nn. ss.

2. Quaeritur, an visio beatifica per aliquam speciem intellectualem fiat. — **57.** *R.* Cum inter speciem expressam et impressam distinguatur atque alia et alia utriusque etiam in hac quaestione ratio sit, de utraque separatim paucis agendum est. Itaque:

1) Visio beatifica neque per speciem impressam fit neque fieri posse videtur. — Et *primo* quidem visionem beatificam per speciem impressam *reipsa non fieri*, facile ex ipsa interna huius speciei ratione colligitur. Etenim necessitas huius speciei ad aliquam cognitionem ex illo principio derivatur, secundum quod a cognoscente et cognito i. e. obiecto cognitio paritur. Ut scilicet obiectum in cognitionem influere eamque

sibi assimilare possit, cum intellectu coniunctum esse debet: quando igitur per seipsum non est cum intellectu coniunctum, sive quia ab eodem distat, sive quia materiale est, per aliquid vicarium sui sibique simile cum obiecto coniungit debet, ut simul cum eo intellectionem gignere possit. Atque haec est species impressa, quae ut accidens intellectum informat atque in actu primo proximo intellectionis constituit. Iamvero cum hoc sit munus speciei impressae, facile sane intelligitur, visionem beatificam per speciem impressam non fieri. Deus enim per seipsum intellectui beatorum intime praesens necnon summe immaterialis est ideoque per seipsum ad modum obiecti ad visionem intuitivam eliciendam concurrit. Ergo species impressa in visione beatifica superflua est proindeque in ea non habetur, cum Deus non frustra aliquid operetur: et multo etiam melius et dignius apparet, ut divina essentia immediate per se ipsam simul cum intellectu et lumine gloriae visionem gignat, quam ut per aliquid sui vicarium ad eam concurrat. Hinc etiam apparet, Deum non dicendum esse supplere vicem speciei impressae vel eiusdem esse vicarium: etenim species per se ad cognitionem non requiritur, sed tantum ex defectu subiecti ideoque obiectum non est dicendum vicarium speciei, quando haec in cognitione non adest, sed potius vice versa species vicaria esse obiecti, quando hoc cum potentia non est coniunctum, recte dicitur.

58. *Secundo* visio beatifica per speciem impressam *neque fieri posse videtur*. Etenim in hac visione munere speciei impressae fungi sive divinam essentiam in ratione obiecti in visionem influentis eiusmodi solum ens supplere posset, quod propriam et obiectivam cum divina essentia similitudinem haberet; atqui nullum ens finitum vel perfectissimum nedum aliquod accidens cum divina essentia talem similitudinem habet; ergo nullum ens finitum divinam essentiam in visione beatifica illa ratione supplere potest ideoque species impressa in visione beatifica impossibilis est. Cf. supra n. 16. ss. et S. th. 1 p. q. 12. a. 2.

59. *Opponi posset* contra hanc expositionem, ea difficultatem oriri contra existentiam luminis gloriae; si enim Deus imme-

diate cum intellectu ad visionem beatificam concurrat, lumen gloriae iam superfluum esse videtur. — *R.* Difficultas removetur hac egregia Lessi declaratione: „Si obiectum aut species vice obiecti debet concurrere cum potentia, ita concurrit, ut non augeat vel suppleat vim necessariam ex parte potentiae, nec facit, ut actus sit supernaturalis aut clarus et obiecto quodammodo commensus, sed hoc totum provenit ex virtute potentiae, et obiectum solum concurrit terminando et formando actum. Sicut cum quis ceram applicat et imprimit sigillo, tota vis et impressio provenit ab applicante ceram et sigillum solum concurrit formando. Obiecta sunt instar sigillorum aut formarum plasticarum, quibus nostra intelligentia veluti cera aliave materia idonea formatur, ut similitudinem obiectorum accipiat“ (De summo bono l. 2. c. 8. n. 47.).

2) *Pro diversa acceptione speciei expressae in visione* **60.** *beatifica talis species aut neganda aut ponenda est.* — Nimirum non una est de interna speciei expressae ratione theologorum sententia. Et *Thomistae quidem plerique* a formali intellectione sive actu intellectus speciem expressam, quae etiam verbum mentale dicitur, realiter distinctam esse contendunt eamque definiunt terminum ab intellectione productum obiecti repraesentativum, in quo (scilicet termino) spectato secundum esse non physicum, sed intentionale et repraesentativum obiectum ab intellectu cognoscatur. Cf. Billot, de Deo trino, q. 27. n. II.). Iamvero speciem expressam sic acceptam in visione beatifica nec dari nec dari posse, recte dicitur; nam nulla similitudo creata obiectiva repraesentare valet divinam essentiam, ut in se est; quare quod in aliis cognitionibus species expressa praestat, id in visione beatifica ab ipsa essentia divina immediate praestatur.

Verum merito quaeritur, an haec ipsa speciei expressae **61.** acceptio fundata et vera sit. Atque *idipsum a multis et gravibus theologis negatur*, utpote qui statuunt, speciem expressam realiter identificari cum ipso actu intelligendi ideoque formalem similitudinem obiecti exhibere (cf. Suarez, metaph. disp. 8. s. 4. n. n. 2.). Iamvero si species expressa sic accipiatur, iterum apertum est, in visione beatifica speciem ex-

pressam ponendam esse; nam eadem visio evidenter est actus vitalis intellectionis ab intellectu beato lumine gloriae confortato productus.

Restaret igitur inquirendum, quaenam speciei expressae acceptio verior sit; haec autem quaestio, cum ad intelligendam visionem beatificam multum conferre non videatur, opportunius alibi, scilicet in tractatu de Deo trino, accuratius tractabitur.

Articulus secundus.

De incomprehensibilitate divina.

Thesis 32. **Deus cuivis intelligentiae creatae atque etiam Beatis in coelo absolute incomprehensibilis est.**

Declaratio.

1. ***1. Notio comprehensionis et incomprehensibilitatis.*** — Restat, ut de altero divino attributo divino negativo, quod ad cognitionem creatam refertur, scilicet de incomprehensibilitate agatur. Incomprehensibilitas, ut patet, comprehensionem eiusque potentiam negat; quare ad accuratam incomprehensibilitatis notionem efformandam prius notio comprehensionis vel cognitionis comprehensivae consideranda est. Itaque cognitio comprehensiva ab omnibus intelligitur esse cognitio alicuius rei prorsus perfecta in ipsa ratione cognitionis; quare definiri potest: *cognitio talis, quae in ipsa ratione cognitionis tum intensive tum extensive internam obiecti cognoscibilitatem adaequat vel exhaurit.* Quae definitio paucis declaranda est:

1) Comprehensio est cognitio *obiecti cognoscibilitatem adaequans.* Quod *S. Thomas* sic explicat: „Comprehendere dicitur quasi *simul prendere,* id est, capere; et ideo illud proprie comprehenditur quod simul capitur, id est cum omnibus, quae eius sunt. Unde oportet, quod omne comprehensum includatur in comprehendente. Includitur autem

proprie contentum in continente: et ideo oportet comprehensum contineri in comprehendente. Sicut autem dicitur corporaliter aliquid in altero contineri, quia non excedit continens ex ulla parte secundum quantitatem dimensivam, ut vinum in dolio; ita dicitur aliquid contineri ab aliquo spiritualiter, quod substat virtuti eius et in nullo excedit ipsum; et ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitivi, et non excedit ipsam" (In 4. d. 49. q. 2. a. 3.).

2. 2) Comprehensio *in ipsa ratione cognitionis* obiectum adaequat. — Etenim cognitio duplici modo spectari potest: entitative sive absolute aut respective sive repraesentative, ut formaliter cognitio est. Iamvero aequalitas seu adaequatio quae ad cognitionem comprehensivam postulatur non entitative sed repraesentative accipienda est. Aliis verbis: comprehensio est quidem cognitio perfecta; verumtamen haec perfectio intelligenda est non entitative sive absolute, sed respective sive comparate ad rem, quae cognoscitur. Videlicet requiritur, ut obiecti cognoscibilitas interna tota exhauriatur, non vero ut ipse actus cognoscendi sub omni respectu vel etiam subiective et entitative perfectissimus sit. Quamvis igitur Deus comprehendi non possit nisi cognitione, quae absolute et sub omni respectu perfectissima est, id tamen non immediate ex notione comprehensionis consequitur, sed ideo est, quia cognitio obiective perfecta vel infinita de Deo haberi non potest, nisi simul subiective vel entitative absolute perfecta et infinita sit. Nihil igitur obstat, quominus creatura a creata cognitione comprehendatur.

3. 3) Comprehensio *tum intensive tum extensive* internam obiecti cognoscibilitatem adaequat. — Perfectio extensiva cognitionis maior vel minor est pro maiori vel minori numero notarum intelligibilium, quae per intellectum in obiecto distinguuntur. Haec autem diversitas notarum in cognitione intellectus supponit in obiecto cognitionis distinctionem aliquam saltem virtualem. Talis autem distinctio virtualis in re simplici et praesertim in Deo immediate visis deficit et tamen etiam immediata visio talium obiectorum magis vel

minus perfecta esse potest. Quare praeter perfectionem extensivam cognitionis consideranda est eiusdem perfectio intensiva secundum maiorem vel minorem claritatem, certitudinem, intensitatem cognitionis, quae diversitas etiam in visione rei omnino simplicis haberi potest. Quod cum aliquatenus difficulter in se perspiciatur, nihilominus illustrari potest exemplo indivisibilis veritatis, ut v. g.: *Triangulus tres angulos habet aequales duobus rectis*; quae ab uno melius quam ab alio perspicitur ita, ut unus inde consequentias deducat, quas alius deducere nequit. Sic etiam unus beatus magis extensive effectus Dei cognoscit, quam alius beatus, cum tamen uterque extensive aequaliter divinam essentiam videat; ergo eam inaequaliter vident intensive. Quare differentia in intensitate visionis per ordinem ad externos terminos quadantenus explicari potest. Ad rem *Suarez*: „Ceteris paribus, ait, eo perfectius videri Deum, quo plures vel meliores creaturae videntur in Deo. Non quia haec sit ratio a priori melius videndi Deum, sed potius, quia a posteriori et ab affectu colligimus, eo causam perfectius videri, quo plura et meliora in ea videntur, ceteris paribus, quia hoc est signum, virtutem eius perfectius penetrari et cognosci". (De Deo l. 2. c. 26. n. 24.).

4. 4) Comprehensio est cognitio *adaequans internam obiecti cognoscibilitatem.* — Etenim non est opus ad cognitionem comprehensivam alicuius rei, ut cognoscantur etiam omnia ea, ad quae illa res est in potentia non naturali, sed supernaturali; quia scilicet potentia supernaturalis vel obedientialis non quidem propriae entitati creaturae, sed divinae potius virtuti commensuratur; quare cognitio eorum, quae in potentia obedientiali creaturae sunt, ad divinam virtutem quidem comprehendendam, non autem ad creaturae comprehensionem requiritur. Hinc etiam praescientia actuum futurorum liberorum alicuius creatae voluntatis ad internam talis voluntatis cognoscibilitatem non pertinet neque igitur ad eiusdem comprehensionem requiritur. Nisi haec ita essent, non solum Deus creaturis incomprehensibilis esset, sed nulla res a creaturis comprehendi posset, quod a communi sensu alienum est. Cf. *Schiffini,* metaph. specialis n. 307.

Iam ex hac comprehensionis notione perspicue consequitur, *incomprehensibilitatem divinam nihil aliud esse, quam internam Dei cognoscibilitatem infinitam, quatenus a nulla creata intelligentia adaequari vel exhauriri potest.* Atque haec est incomprehensibilitas absoluta, quae soli Deo convenit, cum incomprehensibilitas relativa etiam creaturis convenire possit; qua ratione v. g. angelus homini incomprehensibilis est, saltem si humana cognitio naturalis spectatur.

2. Divisio thesis. — Natura incomprehensibilitatis 5.
explicata, quantum satis est, in 1. parte thesis incomprehensibilitas divina absoluta in genere demonstratur; in 2. vero parte explicandum dein est, qua ratione eadem incomprehensibilitas cum visione Dei intuitiva componatur vel quomodo comprehensio divinae essentiae ab intuitiva eiusdem visione differat. Haec vero quaestio in altera thesis parte tractanda theologos multum sollicitos habuit atque in diversas partes divisit; quod mirum non est, cum ad quaestiones theologicas maxime intricatas et difficiles sine dubio pertineat, ut infra magis patebit.

Demonstratio.

1. p. Deus cuivis creatae intelligentiae absolute incomprehensibilis est.

I. Probatur ex S. Scriptura. — In Scripturis 6.
incomprehensibilitas Dei non tantum utcumque generali vel confuso modo praedicatur, sed clare et perspicue secundum rationem suam formalem exhibetur.

1) Etenim Deus propter supereminentem suam perfectionem omnem creatam cognitionem excedere praedicatur. — Sic Rom. 11, 33. ex altitudine et profunditate perfectionis incomprehensibilitas consiliorum et viarum eius infertur: „*O attitudo sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!*“ Si autem incomprehensibilia sunt consilia et investigabiles viae ius, profecto ipse quoque vel essentia eius incomprehensibms vel investigabilis est. Eadem ratione Iob. 9, 10 incomprehensibilitas proponitur: „*Qui facit magna et incomprehensibilia*“.

Scilicet hic etiam magnitudo operum Dei ut ratio eorum incomprehensibilitatis exhibetur, atque iterum ex incomprehensibilitate operum essentiae quoque incomprehensibilitas infertur. Item huc pectat Iob. 36, 26: „*Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*“, quibus verbis Deus saltem tamquam incomprehensibilis prae intellectu nostro exhibetur. Atque iterum eadem ratione incomprehensibilitas Dei exhibetur Ier. 32. 18. 19,. ubi Deus dicitur fortissimus, magnus et potens, Dominus exercituum atque (explicitis verbis:) „*magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu.*“

7. 2) *Deinde distinctius etiam incomprehensibilitas Dei proponitur, cum dicitur propter immensum eius perfectionem ad nullum finem in cognitione eiusdem vel investigatione perveniri posse.* — Quo spectat Iob. 11, 7 ss.: „*Forsitan vestigia* (hebr. profundum) *Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies* (usque ad finem potentis pertinges)? *excelsior coelo est et quid facies? profundior inferno et unde cognosces? Longior terra mensura eius et latior mari.*“ Item Ecclesiasticus praeclare exponit ad finem infinitae perfectionis perveniri non posse: „*Glorificantes Dominum, quantumcunque potueritis, supervalebit enim adhuc et admirabilis magnificentia eius: benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis; maior est enim omni laude . . . ne laboretis, non enim comprehendetis* (gr. non pertingetis): *quis videbit eum et ennarrabit? et quis magnificabit eum, sicut est ab initio?*“ (43, 30. 31.). Iterum huc spectat Ps. 144. 3.: „*Magnus Dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis*“; scilicet secundum textum hebraicum intelligendum est: In penetratione cognitionis Dei finis non est. Atque similiter denique intelligendum est Ps. 146. (h. 147.), 5.: *Magnus Dominus noster et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus.*“

8. 3) *Denique comprehensio Dei in Scriptura tamquam proprietas Spiritus Sancti exhibetur.* — Huc spectat: „*Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita*

et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei" (1. Cor. 2, 10.).

2. Ex SS. Patrum doctrina. — SS. Patres absolutam Dei incomprehensibilitatem clarissime professi sunt atque imprimis eam exposuerunt atque vindicarunt contra Eunomianos haereticos, utpote qui absurde sibi iam in hac vita comprehensivam Dei cognitionem attribuebant (cf. Thesis 4. n. 8.). 9.

1) Videlicet primo hunc Eunomianorum errorem tamquam apertam insaniam, impietatem, furorem, amentiam traduxerunt. — Ita v. g. *Chrysostomus*: „Haeccine confutatione indigent, haeccine demonstratione? annon satis est haec solum verba proferre, ut tota eorum impietas reveletur? Etenim haec insania est perspicua, amentia inexcusabilis, novus impietatis modus. Nemo quidpiam huiusmodi vel mente concipere vel lingua proferre ausus est" (Homil. de incomprehensibili Dei natura 2. cf. *Theodoretus*, haer. fabul. l. 4. c. 3; *Epiphanius*, haer. 76.; *Cyrillus* Al. Thes. 31). Atque ea ratione ideo sane SS. Patres illam opinionem impetebant, quia incomprehensibilitatem Dei absolutam prae quavis mente finita ad evidentis instar principii habebant.

2) *Hinc secundo comprehensivam Dei cognitionem ipsi Deo soli competere claris verbis statuunt, atque divinitatem Filii et Spiritus Sancti inde demonstrant, quod divinam essentiam comprehensive cognoscant.* — Ita *Chrysostomus* relatis testimoniis 1. Cor. 2, 11.; Luc. 10, 22.; Ioan. 6, 46. declarat: „Simul enim et perfecte illum nosse, et causam cur cognoscat apponit (Filius). Quaenam haec causa? Quoniam ex eo est; ex eo autem esse, rursum demonstratur ex eo, quod ipsum cognoscat. Ideirco enim illum clare novit, quia ex ipso est; signum vere, quod ex ipso est, illud est, quod clare cognoscat ipsam" (De incompreh. hom. 5. n. 3.). Similiter *Cyrillus H.*: „Vident angeli, quatum capaces sunt, et archangeli, quoad possunt, throni et dominationes excellentius quam illi primi, inferius tamen rei dignitate. Unus enim Spiritus Sanctus simul cum Filio videre potest, sicut oportet (i. e. pro tota cognoscibilitate)." (Catech. 6. n. 6. cf. *Ambrosius*, 10.

de Spiritu Sancto l. 2. c. 1.; *Athanasius* ad Serap.; *Eusebius* Emiss., de Trinitate hom. 33.).

11. *3) Tertio denique SS. Patres variis modis etium internam incomprehensibilitatis rationem aperiunt.* — Videlicet eam in defectu similitudinis, proportionis, aequalitatis, vel in infinita distantia inter finitam intelligentiam et infinitam Dei intelligibilitatem reponunt. Ita *Epiphanius*, postquam dixit Deum naturaliter ab homine videri non posse sic pergit: „Sed idem tamen invisibilis Deus pro sua humanitate ac potentia, imbecillam aciem ita virtute sua corroborare dignatur, ut quod videri alioquin non potest, aspiciat. Porro cum invisibile illud et infinitum aspicit, non quatenus infinitum est, illud intuetur, sed quantum illius, quod imbecillum est, natura capere potest, eiusmodi vi ac virtute confirmata" (Haer. 70. n. 7.). Et *Cyrillus Al.*: „Nulla creata intelligentia divinam substantiam ullo modo circumplecti potest, eo quod omnem superat mentem et omnem intelligentiam excedit praestans illa et illibata pulchritudo, quae qualis sit a seipsa sola secundum naturam cognoscitur" (Thes. 32.). Necnon *Augustinus*: „In quantum Deum novimus, similes sumus. Sed non ad aequalitatem similes, quia nec tantum eum novimus, quantum ipse est (De Trinit. l. q. c. M). Denique *Gregorius M.* in verba Iobi supra relata: „Excelsior itaque coelo, quia ipsi quoque electi spiritus visionem tantae celsitudinis perfecte non penetrant" (Moral. l. 10. c. 7.)

Atque haec de SS. Patrum doctrina sufficiunt, utpote quae hac in re ita manifesta est, ut nulli dubitationi obnoxia sit; imo ita incomprehensibilitatem divinam SS. Patres inculcarunt, ut aliqui vel ipsam visionem beatificam negasse visi sint. Insuper Chrysostomus plures integras homilias contra Eunomianos habuit, quae etiam inscriptae sunt de incomprehensibili Dei natura. Denique SS. Patrus doctrinam fusius exponit pro more *Petavius* l. 7. c. 3. ss.

12. ***3. Ex definitionibus magisterii authentici.*** — *Concilium Lateranense IV.* doctrinam statutam definivit: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, *incom-*

prehensibilis, omnipotens et ineffabilis" (cap. *Firmiter*). Similiter *Concilium Vaticanum*: „Sancta Catholica Apostolica Romana ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, *incomprehensibilem*, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum" (De fide cathol. c. 1.). Utrique vero concilio sermonem esse de absoluta incomprehensibilitate consideranti facile patet. Etenim Conciliis sane propositum est, attributa proprie dicta divina exhibere, quibus Deus ab omnibus aliis secernatur. Ergo sicuti vocabula aeternum, immensum in sensu absoluta accipienda sunt ita, ut iis quivis durationis et spatii fines a Deo removeantur, ita etiam nomen *incomprehensibilis* in sensu absoluto accipiendum est ita, ut eodem quivis internae intelligibilitatis limes et quaevis commensurabilitas vel adaequabilitas cum finita intelligentia prorsus excludatur. Et revera incomprehensibilitas solum relativa prae aliquo intellectu vel prae viribus solum naturalibus non esset attributum divinum, sed secundum quid de angelo quoque praedicari posset. Praeterea addendum est, hac ratione illa decreta in ecclesia semper intellecta esse.

Excipit contra Vasquez, qui quidem et ipse tenet, ab- **13.**
solutam Dei incomprehensibilitatem esse fide certam, verumtamen definitionem Concilii Lateranensis non necessario de ipsa intelligendam esse contendit: „Cum dicatur ineffabilis, et tamen lumine gloriae beati sicut clare vident, sic etiam lingua mentis ipsum effari et exprimere possint, sicuti est, nec ipsis dicatur mente ineffabilis; sic etiam nec ipsis dicetur mente incomprehenbilis" (Disp. 42. c. 3. n. 10.). — *R.* Sicuti ipsis Beatis visione beatifica fruentibus Deus absolute incomprehensibilis manet, ita etiam absolute ineffabilis est; imo quoad rem idem esse videtur incomprehensibilitas atque ineffabilitas: etenim Deus Beatis quoque ineffabilis est, quatenus eorum visio vel verbum mentale non perfecte vel ad aequalitatem divinam perfectionem exprimit, utpote quae solum verbo consubstantiali perfecte atque ad aequalitatem exprimitur.

Excipit Vasquez praeterea: „Sicut (Deus) incomprehen- **14.**
sibilis non dicitur a seipso, sed a creatura; sic etiam non

negatur comprehendi posse a creatura, si ipse se velit revelare" (Disp. 83. c. 3.) — *R.* cum *Suarez*: „Cum dicitur Deus incomprehensibilis, illa negatio solum excludit comprehensienem illam, quae possit in Deo arguere inperfectionem: at quod Deus se ipsum comprehendat. non est imperfectio in ipso, imo esset magna imperfectio se ipsum non comprehendere" (De Deo l. 2 c. 5. n. 2.). Scilicet Deus a creaturis comprehendi non potest, quia infinitam perfectionem habet: seipsum autem comprehendit, quia ipsa infinita intellectio est. Ad rem *Augustinus*: „Quapropter. si quidquid scientia comprehenditur. scientis comprehensione finitur, profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est" (De civ. Dei l. 12. c. 18.).

15. ***4. Ex ratione.*** — Absoluta Dei incomprehensibilitas non solum fidei dogma, sed naturalis quoque philosophiae evidens conclusio est: quod duabus rationibus ostendere satis erit.

1) Ratio prima. — Cognitio comprehensiva ea est, quae in ipsa ratione cognitionis internam obiecti cognoscibilitatem adaequat; atqui interna Dei cognoscibilitas infinita est, quia qualis est entitas, talis est interna cognoscibilitas; ergo sola infinita cognitio Deum comprehendere potest; iam vero nulla creatura infinitae cognitionis capax est; ergo Deus prae quavis intelligentia creata etiam quavis virtute supernaturali aucta absolute incomprehensibilis est.

16. 2) *Ratio altera vel eadem ratio paulo aliter proposita.* — Cognitio quaevis obiecti cogniti imago quaedam intentionalis vel expressio vitalis est; ergo cognitio Dei comprehensiva perfecta infinitae perfectionis imago est; atqui nullius creaturae cognitio perfecta imago potest esse infinitae perfectionis; ergo Deus prae quavis intelligentia creata incomprehensibilis est. *Probatur minor.* Scilicet cuiusvis creaturae cognitio in ratione entis accidens est atque finita; atqui modus repraesentandi sequitur modum essendi; ergo nullius creaturae cognitio perfecta imago infinitae perfectionis est.

2. p. Absoluta Dei incomprehensibilitas cum visione beatifica conciliatur.

Cum in 1. parte thesis absoluta Dei incomprehensibilitas 17.
prae quavis intelligentia creata demonstrata sit, iam oppido liquet, Beatis quoque visione beatifica fruentibus Deum manere absolute incomprehensibilem. Huius igitur veritatis nova demonstratio in hac parte exhibenda non est, verum potius inquirendum restat, qua ratione visio illa Dei intuitiva a cognitione comprehensiva differat, vel quommodo absoluta Dei incomprehensibilitas cum visione beatifica componatur. Quae scilicet quaestio satis impedita esse videtur. Etenim Beati visione intuitiva ipsam divinam essentiam vident, sicuti in se est; ergo cum Deus sit absque ulla compositione simplicissimus et purissimus actus, eundem non partim vel secundum aliquas solum perfectiones, sed totum cognoscunt secundem tres personas quoque atque omnes perfectiones, quae formaliter in eo sunt atque cum essentia divina identificantur. Cum igitur Beatos nulla perfectio divina lateat, continuo consequi videtur, eosdem Deum comprehendere; ut enim *Augustinus* (ep. 147. n. 21.) dicit: „comprehendere est ita rem videre, ut nihil lateat videntem. Iamvero ad hunc nodum sane difficilem dissolvendum theologi varias vias ingressi sunt atque aliqui graves quoque doctores ad duplicem scopulum hac in re vitandum non satis attenderunt, scilicet genuinam notionem alii visionis beatificae alii incomprehensibilitatis divinae in discrimen vocaverunt vel etiam pessumdederunt. Triplex vero praesertim explicatio proposita est, cuius consideratio necessaria est atque ad veriorem solutionem perducet.

1. Sententia a Vasquez proposita examinatur 18.
et reiicitur. — Deum ipsis Beatis incomprehensibilem manere a Vasquez hac ratione explicatur: „Duobus modis contingit, cognoscere de re aliqua quidquid illius est et ad ipsam pertinet: uno modo cognoscendo id tantum, quod est in ipsa formaliter et ad illius essentiam vel etiam proprietates intrinsece pertinet, et hoc modo mihi videntur meo iudicio accepisse Augustinus (serm. 38. de verbo Domini) et Nazianzenus (or. 34.), cum docent Der comprehensionem reservari nobis in praemium

in alia vita ... Altero autem modo diciturres aliqua comprehendi, quando non tantum cognoscimus, quidquid est in illa formaliter, sed etiam quidquid eam consequi, vel ab ea pendere potest; id enim omne ad ipsam aliquo modo pertinet, et hoc pacto existimo, non posse Deum a nobis comprehendi . . . Quamvis Beatus videat in Deo, quidquid in eo est formaliter, non tamen videt omnia, quae ipsum consequi et ab eo pendere possunt; nec enim possibilia omnia, neque futura, quae ex consilio Dei pendent, cognoscit Beatus; quocirca certe dicitur „ipsum Deum a Beato non comprehendi" (disp. 53. c. 4.). — Atvero haec explicatio quaestioni solvendae par non est, sed gravi defectu laborat. Etenim:

19. *1) In hac explicatione causa cum effectu vel ratio cum rationato confunditur.* — Etenim verum quidem est, eam visionem Dei intuitivam non esse comprehensivam, quae non simul ad omnia possibilia et futura extendatur; at vero ratio, ob quam visio ad omnia possibilia et futura non extendatur, praecise in eo posita est, quia primarium suum et formale obiectum i. e. essentiam divinam non perfecte attingit vel cognoscit: nullo vero pacto dici potest, limitatam visionis extensionem ad possibilia et futura rationem esse, ob quam eadem visione essentia divina non perfecte cognoscatur vel comprehendatur. Etenim cognitio possibilium et futurorum a cognitione essentiae divinae pendet, non vero econtra cognitio essentiae divinae a cognitione possibilium et futurorum dependens est. Ergo reipsa in sententia, de qua agitur, causa cum effectu vel ratio cum rationato confunditur. *Antecedens facile constat.* Cum enim essentia divina sit fundamentum et exemplar possibilium necnon primum principium efficiens et exemplare existentium, eorundem etiam medium cognitionis est: quo igitur perfectius essentia divina videtur, eo perfectius possibilia quoque et existentia cognoscuntur; quare Deus, quia semetipsum perfecte comprehendit, etiam omnia possibilia et existentia perfecte cognoscit, sive comprehendit; ergo Beati, quia non perfecte vident vel comprehendunt essentiam divinam, ideo neque omnia possibilia nec existentia cognoscunt.

2) *Imo a Vasquez vera Dei incomprehensibilitas e medio tollitur.* — Nimirum Vasquez ex una parte docet, ad comprehensionem sufficere, ut in re quidquid est et sicuti est videatur; ex altera vero parte statuit Beatos Deum videre secundum totum, quod est et prout in ipso est. Ergo consequitur, Beatos reipsa Deum comprehendere. Antecedens his verbis ipse Vasquez proponit: „Ut infinitum comprehendatur, non est necessaria cognitio infinite perfecta secundum esse vel secundum intentionem; sed requiritur, ut res ipsa omni modo quo potest cognosci, appareat, hoc est, ut in ipsa quidquid est et sicuti est, videatur; hic autem modus est ex parte rei cognitae, non ex parte cognitionis: atque hac parte beatus videt substantiam Dei omni modo quo videri potest, hoc est, totum quod est in ipso, et prout in ipso est" (Disp. 53. c. 2. n. 8.). — *Neque contra dicere potest Vasquez*, Beatos Deum non comprehendere, quia non vident omnia possibilia nec futura, quae a Deo pendent. Id enim in primo argumento iam reiectum est. Praeterea haec exceptio pugnat cum alio principio, quod idem Vasquez de visione intuitiva statuit: „Ex vi visionis Dei, inquit, nihil creatum videtur . . . Essentia enim Dei non est medium, quo aliqua creatura cognoscatur nedum clare videatur . . . ergo nulla creatura in Deo ex vi visionis ipsius videtur; sed peculiari revelatione aliquae creaturae possibiles aut futurae a Beatis cognoscuntur, non eadem cognitione simul cum divina essentia, sed diversa" (Disp. 50. c. 4—6.). Atqui cognitio possibilium et existentium talis, quae neque mediante essentia divina fiat neque cum cognitione eiusdem essentiae connectatur, ad visionem essentiae divinae omnino non pertinet neque igitur eandem ullo parte perfectiorem reddit. Ergo etiam absente tali cognitione creaturarum, nihil plane eorum visioni Beatorum deest, quae ad plenam rationem cognitionis comprehensivae requiruntur et sufficiunt. 20.

2. Sententia Toleti examinatur et reiicitur. — Ex adverso, quam Vasquez, in quaestione solvenda procedit *Toletus*: hac enim ratione rem declarat: „Deus quidem una res et substantia est; ita tamen una est, quod sit eadem infinitae perfectionis: ipsa enim et est iustitia et sapientia, 21.

bonitas, potentia, et omnis alia perfectio absque pluralitate. Ex quo fit, quod pluribus possit substare conceptibus et nominari nominibus; terminat enim conceptum iustitiae, potentiae et alios. Dico ergo, quod visione beata una existente, cognoscit essentiam sub ratione plurium perfectionum clare, quas in via non uno actu percipiebamus: et quo beatior est, eo plura distinguit et penetrat, nunquam tamen omnia. Et hoc est, quod totum Deum videat, sed non totaliter; et sic unus alio perfectius videt secundum maius lumen" (in 1. p. q. 12. a. 7.). Itaque secundum Toletum visio Beatorum ideo comprehensiva non est, quia non attingit omnem perfectionem divinam; atque hinc visiones inaequales ab invicem differunt, quatenus alia plures alia pauciores divinas perfectiones repraesentat ideoque obiective specifice differunt. Atvero neque haec sententia ullo modo sufficit. Etenim:

22. 1) *Beatos visione beatifica fruentes nulla perfectio divina latet.* — Etenim Beati vident Deum immediate, prout in se est; atqui Deus in se non est diversae perfectiones, sed in se absque ulla compositione sive physica sive metaphysica simplicissimus atque purissimus actus est: tum sapientia, tum potentia, verbo omnis perfectio. Ergo Beati vident Deum, prout in se est omnis perfectio; quare nulla eos perfectio divina latet. Revera fac Beatos aliquam perfectionem divinam non videre, eo ipso iam purissimum et simplicissimum illum actum non vident, sicut in se est, quia in se absque ulla compositione et distinctione omnis perfectio est.

23. 2) *Toletus falso asserit, plures existere posse visiones essentiae divinae obiective specifice diversas.* — Nimirum generatim impossibile esse apparet, ut in visione immediata eiusdem rei simplicis habeantur conceptus plures obiective specifice diversi. Etenim in visione immediata non habentur nisi conceptus omnino proprii, qui singularem prorsus obiecti similitudinem exhibent; atqui in visione immediata eiusdem rei simplicis non possunt esse plures conceptus proprii singularem obiecti similitudinem exhibentes, qui nihilominus obiective specifice diversi sint; ergo in visione immediata eiusdem rei simplicis nequeunt haberi plures conceptus obiective

specifice diversi. *Minor manifesta esse videtur*: nam eo ipso, quod duo vel plures conceptus singularem obiecti simplicis similitudinem exhibent, inter se etiam singulari modo similes esse inveniuntur: ergo iidem conceptus obiective specifice ab invicem non differunt. Quare, cum Deus sit actus simplicissimus et purissimus, in visione Dei intuitiva plures conceptus obiective specifice diversi nec habentur nec haberi possunt.

Excipi posset, fundamentum huius argumentationis fal- **24.**
sum apparere; etenim de una eademque re videntur haberi posse duo vel plures conceptus proprii obiective specifice diversi, quin ullo modo consequatur distinctio realis inter rationes tales obiective diversas. Ita sane de colore aliquo concreto duo conceptus formari possunt: primo notio entis et deinde notio illius coloris v. g. caerulei; atqui hi conceptus obiective sane diversi, nihilominus autem proprii sunt; neque tamen ullo modo inter obiecta earundem notionum realis distinctio intercedit; ergo etiam res non composita vel simplex per unum conceptum proprium non necessario ita cognoscitur, ut nulla eius ratio lateat ideoque locus non maneat alii notioni propriae vel analogae, per quam eadem res perfectius cognoscatur secundum aliquid, quod considerata prima notione latebat. — *R.* Exceptio speciosa quidem est, sed sufficienter solvi videtur. Etenim *primo* notio entis non est proprie intuitiva, sed abstracta, quia scilicet eadem notio ut talis ad rem existentem ut talem non terminatur; *praeterea* vero et maxime considerandum est, inter notionem entis et quamcunque aliam notionem non esse differentiam obiectivam specificam, quia scilicet ens in quocunque suo inferiori indeterminate continetur ideoque non per additionem differentiarum obiectivarum, sed per expressiorem eiusdem realitatis conceptionem contrahitur. Ergo exemplum non est ad rem ideoque maior totius argumenti tuto negari potest.

Nota: Ex argumentis ad hanc assertionem probandam factis, consequitur et intelligitur, etiam Trinitatem personarum et quaecunque alia mysteria in Deo sunt, a Beatis clare videri.

25. ***3. Sententia S. Thomae declaratur et statuitur.*** — Tertio loco iam exponenda est sententia S. Thomae, quam plerique theologi ut probabiliorem et veriorem sequuntur. Quae explicatio tota ad tres assertiones revocari potest:

1) Visio beatifica spectata non solum entitative, sed etiam repraesentative ipsius essentiae divinae cognoscibilitatem non adaequat. — Qua assertione haec sententia iam essentialiter differt ab eorum opinione, qui ideo solum Beatos Deum non comprehendere dicunt, quia non omnia simul possibilia et existentia vident. Iam *S. Thomas* hanc assertionem sic exponit: „Comprehendi dicitur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile . . . Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est, quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur cuius esse est infinitum . . ., infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere . . . Unde impossibile est, quod Deum comprehendat" (S. th. 1. p. q. 12. a. 7.). Itaque in hac commensuratione visionis cum essentia divina visio immediate et directe spectatur repraesentative non vero entitative, quamvis limitatio repraesentationis ex limitatione entitatis consequatur atque in ea fundetur.

26. 2) *Visio beatifica ideo comprehensiva non est, quia quamvis extensive quidem, non tamen intensive internam essentiae divinae cognoscibilitatem adaequat* — Haec assertio imprimis contra Toletum dirigitur, utpote qui perfectiones divinas aliquas Beatis absconditas manere asserere non dubitavit. Item hanc assertionem, quae circa cardinem totius quaestionis versatur, egregie explicat *S. Thomas*: „Non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit, quod videatur et aliquid quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est, sicut aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur nec est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec praedicatum, nec compositio, sed tota non ita perfecte cognoscitur sicut cogo-

scibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem, dicit, quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt; tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur" (Ib. ad 2.). Quia vero tota haec quaestio difficilis est et secundam et tertiam *S. Thomae* expositionem addere expedit. Itaque alibi rationem cur Deus Beatis incomprehensibilis maneat, sic exponit: „Hic est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo, quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam; licet non comprehendamus ipsam, sicut ipse se comprehendit, non quod aliquam partem eius ignoremus, cum partem non habeat; sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus, sicut cognoscibilis est; cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adaequari veritati ipsius, secundum quam cognoscibilis est, cum eius claritas seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus: intellectus autem eius infinitus est, sicut et veritas eius; et ideo ipse tantum se cognoscit, quantum cognoscibilis est" (Comp. theol. c. 106.). Denique iterum alibi similiter rem declarat: „In visione qualibet triplex modus considerari potest. Primus modus est ipsius videntis absolute, qui est mensura capacitatis eius; et sic intellectus Angeli totaliter videt Deum; hoc est dictu, totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est ipsius rei in se; et hic modus nihil est aliud, quam qualitas rei. Cum autem in Deo non aliud sit qualitas, quam substantia, modus eius est ipsa essentia et sic totaliter vident Deum, quia vident totum modum Dei eodem modo, quo totam essentiam. Tertius est ipsius visionis, quae medium (? media est) inter videntem et rem visam, et dicit modum videntis per comparationem ad rem visam; ut tunc dicatur aliquis alterum videre totaliter, quando scilicet visio habet modum totalem: et hoc est, quando ita est perfectus modus visionis ipsius videntis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentia . . ., sicut aliquis, qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem,

cuius demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis eius, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est" (De verit. q. 8. a. 2. ad 2.).

27. Itaque secundum hanc sententiam Deus non ideo Beatis incomprehensibilis est, quia eosdem aliqua perfectio divina lateat; nulla enim latet. Neque ideo directe et formaliter incomprehensibilis manet, quia eorum visio entitative spectata secundum modum suum non est perfectissima scilicet infinita; nam secus neque ulla creatura ab intellligentia creata comprehendi posset, quod falsum est. Verum Deus etsi immediate visus Beatis tamen incomprehensibilis est, quia visio eorum repraesentative spectata infinitam Dei visibilitatem non adaequat; et quidem ab hac perfecta adaequatione deficit deficiendo ab ea certitudine, claritate, perspicacitate, verbo intensitate, qua essentia divina in se attingi potest et reipsa a Deo attingitur. Atque hinc diversae visiones beatificae etiam repraesentative spectatae non obiective specifice differunt, sed certitudine, claritate, perspicacitate, intensitate diversae sunt. Verum hoc ipsum intelligi posse non videtur, nisi hae proprietates visionem non solum entitative, sed obiective et repraesentative afficere dicantur. Etenim etsi eiusdem rei simplicis haberi non possint conceptus proprii plures obiective specifice diversi, nihil tamen obstare videtur, quominus habeantur plures conceptus proprii, qui idem obiectum simplex secundum eandem quidem perfectionem specificam, sed secundum diversum gradum, diversam intensitatem eiusdem perfectionis specificae exhibeant. Exemplum esto in duobus conceptibus, quorum unus sapientiam secundum intensitatem septem, alter decem graduum exhibeat. Ergo etiam diversae visiones beatificae, etsi esse nequeant obiective specifice diversae, obiective intensive tamen diversae esse possunt ita, ut eandem perfectionem absolutam unus intensitate decem, alter viginti graduum exhibeat; non quidem ac si in absoluta perfectione gradus realiter distincti sint, sed quia eadem absoluta perfectio magis vel minus intense cognoscitur. Quare videtur dici posse Beatos latere non quidem perfectionem aliquam, sed aliquid intensitatis vel profundi-

tatis perfectionis absolutae. Ita Richardus a Mediavilla: „Quia Verbum simplex est et infinitum, ideo in quantum simplex est totum videtur, a quoqunque videtur: et in quantum infinitum est, aliquid de eius profunditate latet omnem intellectum, qui non videt ipsum, quantum ex sua parte visibile est. Si enim ponantur duo oculi unus debilis et alius fortis, quorum quilibet videat unum colorem totum, aliquid de pulchritudine illius coloris, quod non latet oculum fortem, latet oculum debilem; sic aliqua profunditas thesauri divinae pulchritudinis manifesta est divino intellectui, quae latet quamcunque creaturam" (3. d. 14. q. 4.).

28. 3) *Ex declaratione incomprehensibilitatis proposita consequitur, Beatos pro maiori vel minori visionis essentiae divinae intensitate plures vel pauciores nunquam autem omnes creaturas cognoscere.* — Nimirum in Beatis defectus in creaturarum cognitione ex defectu visionis essentiae divinae provenit ideoque incomprehensibilitatem Dei non constituit, sed ad eam consequitur. Rem declarat *S. Thomas*: „Intellectus creatus videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia, quae facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim, quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur alia in Deo sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est, quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit; quod non contingit ei, qui debilioris intellectus est, sed oportet, quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus et rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest . . . Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia, quae Deus facit, vel potest facere; hoc enim esset comprehendere eius virtutem; sed horum quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt"

(S. th. 1. p. 12. a. 8.). „Anima igitur Christi summam perfectionem divinae visionis obtinens inter creaturas ceteras, omnia divina opera et rationes ipsorum, quaecunque sunt, erunt vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur . . . Non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest . . . Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, impossibile est, ut divinam virtutem comprehendat. Comprehenderet autem, si cognosceret, quidquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit. Hoc autem impossibile est: non igitur anima Christi cognoscit, quidquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari" (compend. theol. c. 216.). Itaque ut iam supra dictum est, in Beatis deficentia cognitionis creaturarum ex deficientia visionis essentiae divinae provenit ideoque incomprehensibilitatem non constituit, sed ad eam consequitur.

Scholion.

29. ***Difficultas solvitur.*** — Obiectiones, quae contra doctrinam statutam opponi possunt, ipsa eius expositione praeoccupatae sunt; unam solum *S. Thomae* verbis referre reliquum est:

„*Dicit Apostolus Phil. 3, 12,: ‚Sequor autem, si quo modo comprehendam.‘ Non autem frustra sequebatur; dicit enim ipse 1. Cor. 9, 26.: ‚Sic curro, non quasi in incertum.‘ Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens 1. Cor. 9, 24.: ‚Sic currite, ut comprehendatis!‘* " — *R.* „Comprehensio dicitur dupliciter: uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente: et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu nec aliquo alio; quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est; et sic de comprehensione nunc quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur: qui enim attingit aliquem,

quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis secundum illud Cantic. 3, 4.: *Tenui eum, nec dimittam*; et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione: et hoc modo comprehensio est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei; sicut visio fidei et fruitio caritati. Non enim apud nos omne quod videtur, iam tenetur vel habetur; quia videntur interdum distantia vel quae non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus, quae habemus, fruimur, vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed haec tria habet beati in Deo: quia et vident ipsum, et videndo tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implente" (S. th. 1. p. q. 12. a. 7. ad 1.).

Nota. Ceterae, quae de visione beatifica necnon incom- **30.**
prehensibilitate divina poni possunt quaestiones ad *tractatum de novissimis* potius pertinent atque interim conferri possunt apud *Tannerum*, Theologia scholastica, t. 1. disp. 2. q. 6. vel *Lessium*, de summo bono.

Atque his huic de Deo uno tractatui finis iam imponitur. Quae enim reliquae videri possent quaestiones, vel in aliis tractatibus exponuntur, vel hic incidenter cum aliis quaestionibus resolutae sunt. Sic de veritate divina actum est tum occasione demonstrationis existentiae Dei, tum simul cum scientiae divinae expositione. Bonitas vero et sanctitas divina simul cum substantiali sanctitate humanae Christi naturae in *tractatu de Verbo Incarnato* declarantur. Item de voluntate divina principalis, quae agitari solet quaestio, scilicet quomodo libertas cum immutabilitate divina concilietur, supra simul cum quaestione de immutabilitate resoluta est; ibidem de obiecto formali quoque voluntatis divinae incidenter dictum est sufficienter, quia fusior huius rei tractatio ad tractatum de Deo Creatore potius spectat. Qualis autem sit potentia Dei, tum partim ex argumentis

existentiae Dei supra expositis patet, tum item ex professo in tractatu de creatione exponitur. Deinde quaestio de providentia Dei generali a plerisque theologis recte tamquam praeambula ad alteram quaestionem de praedestinatione consideratur atque simul cum hac absolvitur. Denique cum in quaestione de beatitudine divina nulla specialis difficultas occurrat, de hac re opportune legi potest *S. Thomas*, S. th. 1. p. q. 26.

Index Thesium.

De Deo uno.

Prooemium:

Pagina

1. Doctrinae theologicae de ipso Deo gravitas . . 3
2. Discrimina inter theologiam de Deo uno et theodiceam 3
3. Summa tractatus 4
4. Divisio tractatus 5
5. Auctores insigniores 6

Quaestio prima.

De existentia Dei.

Articulus primus.

De naturali existentiae Dei cognoscibilitate.

Thesis I. Indubia est revelationis doctrina, naturali rationis lumine existentiam Dei certo cognosci posse 7

Declaratio: 1. Diversi modi cognoscendi 7
2. Variae de cognoscenda existentia Dei opiniones 8
3. Divisio quaestionis 9
4. Cognitio naturalis et supernaturalis 9

Demonstratio: 1. Probatur ex S. Scriptura scil. Sap. 13, 1. ss. et Rom. 1, 18 ss. 10
2. Ex SS. Patrum doctrina 18
3. Ex theologorum consensu 24
4. Ex ratione confirmatur 26

Corollarium: Naturalis Dei cognitio ex ordine physico, historico, morali hauritur 27

Scholion: 1. Decretum Concilii Vaticani 32
2. Obiectiones solvuntur 34

Pagina

Thesis 2. Traditionalistarum systema non solum cum fide, sed cum ratione quoque pugnat 35

Declaratio: Traditionalistarum systema 35
Demonstratio: 1. Traditionalismus cum fide pugnat 38
2. Traditionalismus philosophice absurdus est . . 40
Scholion: An homo solitarius ad cognitionem Dei pervenire possit 43

Thesis 3. Primitiva Dei cognitio naturalis quadantenus quidem congenita vel innata dici potest; sensu stricto tamen non innata, sed vere acquisita habenda est 45

Declaratio: Argumentum thesis explicatur 45
Demonstratio: 1. p. Cognitio Dei primitiva quadantenus ingenita vel innata est 46
2. p. Verumtamen sensu stricto non innata sed vere acquisita est 51
Corollarium: De duplici Dei cognitione naturali 59

Articulus secundus.

De demonstrabilitate existentiae Dei.

Thesis 4. Nulla immediata Dei visio intellectui humano naturalis est 63

Declaratio: 1. Argumentum huius articuli definitur 64
2. Ontologismi systemata 66
3. Cognitio immediata et intuitiva 68
Demonstratio: 1. Probatur ex S. Scriptura 71
2. Ex SS. Patrum doctrina 82
3. Ex definitionibus dogmaticis 84
4. Ex ratione 87
Scholion: Obiectiones Ontologorum solvuntur 92

Thesis 5. Existentia Dei demonstratione vera et proprie dicta demonstrari potest 92

Declaratio: Notio demonstrationis 94
Demonstratio: Derivatur ex praecedentibus thesibus, ex communi theologorum scholae consensu, ex documentis ecclesiasticis, ex ratione 94
Corollarium: 1. Absurda est Sentimentalium opinatio 97
2. Theosophorum quoque opinio absurda est . . . 98
3. Item falsa est sententia a Kuhn propugnata . . 99
Scholion: 1. Obiectiones quaedam solvuntur 102
2. De recentiorum theologorum Protestantium sententia 104

Pagina

Thesis 6. Existentia Dei neque a priori, neque a simulitaneo, sed a posteriori solum demonstrari potest 105
Declaratio: Argumentum ontologicum 105
Demonstratio: 1. p. Existentia Dei nequit demonstrari a priori . 107
2. p. Item neque a simultaneo sive argumento ontologico existentia Dei probatur 108
3. p. Existentia Dei a posteriori solum demonstratur 110
Scholion: Variae formae argumenti ontologici examinantur . 111
Corollarium: 1. Argumentum metalogicum quoque inefficax est . 115
2. Propositio: ‚Deus est' per se nota quidem est quoad se, non autem per se nota quoad nos 115

Articulus tertius.

De ipsis argumentis, quibus existentia Dei demonstratur.

Thesis 7. Existentia Dei imprimis argumento metaphysico ex motu invicte demonstratur 116
Declaratio: 1. Theologicae demonstrationis existentiae Dei indoles 116
2. Significatio nominis ‚Deus' in sequenti demonstratione existentiae Dei supposita 117
3. De principio causalitatis et rationis sufficientis . 117
4. Adagia ex conceptu causae consequentia . . . 120
5. Triplex genus argumentorum existentia Dei . . 120
6. Argumentum ex motu derivatum 121
Demonstratio: 1. assertio: omne quod movetur, ab alio movetur . 122
2. assertio: Ex hoc principio consequitur, motorem immobilem existere 128
3. assertio: Motor ille immobilis est Deus . . . 129
Corollarium: Argumento exposito revelationis de Deo doctrina multum illustratur 131

Thesis 8. Existentia Dei aliis insuper argumentis metaphysicis certo demonstratur 133
Declaratio: Argumentorum metaphysicorum brevis conspectus . 133
Demonstratio: 1. Argumentum cosmologicum 134
2. Argumentum henologicum 138
3. Argumentum ideologicum 141
Scholion: 1. Argumenta theologica metaphysica apud SS. Patres 148
2. De distinctione inter causas per se et per accidens subordinatas 151

Thesis 9. Existentia Dei argumentis physicis demonstratur . . . 154
Declaratio: Argumentorum physicorum brevis conspectus . . 154
Demonstratio: 1. Argumentum cinesiologicum physicum 154

Pagina

2. Argumentum teleologicum ex ordine mundano derivatum 156
3. Argumentum ex finalitate petitum 167
Scholion: 1. Notitia historica de argumento teleologico . . 175
2. Cetera argumenta physica 179

Thesis 10. Existentia Dei argumentis moralibus demonstratur . . 181
Declaratio: Argumentorum moralium brevis conspectus . . . 181
Demonstratio: 1. Argumentum deontologicum 181
2. Argumentum eudaemonologicum 187
3. Argumentum ethnologicum 194
Scholion: 1. De usu argumentorum moralium apud veteres . 200
2. Obiectiones Kantianae solvuntur 202
3. Qualis sit certitudo de existentia Dei 205
Corollarium: 1. Argumentorum theologicorum momentum atque ratio scientifica 206
2. Quam exitialis error atheismi sit 207

Articulus quintus.

De ignorantia existentiae Dei sive de atheismo.

Thesis 11. In homine expedito rationis usu pollente neque negativa neque positiva Dei ignorantia, quae invincibilis sit, existere potest 209
Declaratio: Argumentum thesis 209
Demonstratio: 1. p. In tali homine neque positiva neque negativa ignorantia Dei invincibilis existere potest . . . 211
2. p. Atheismus tamen secundum quid physice possibilis est 213
Corollarium: Peccatum mere philosophicum repugnat 216

Quaestio secunda.

De essentia Dei.

Articulus primus.

De cognitione quidditatis Dei naturali.

Thesis 12. Quamvis Deum naturaliter non cognoscamus prout in se est, attamen quid et qualis sit triplici via notionibus analogis et obiective diversis imperfecta quidem, sed vera cognitione cognoscimus 220
Declaratio: 1. Argumentum praesentis quaestionis 220
2. Argumentum et divisio thesis 221
3. Cognitio propria et analoga 222

Pagina

Demonstratio: 1. p. Cognitio nostra naturalis de essentia atque attributis divinis analoga est 224
2. p. Notiones multiplices, quibus Deum concipimus, non synonimae, sed obiective diversae sunt . . 229
3. p. Cognitio Dei eadem imperfecta quidem, sed vera est 233
Corollarium: 1. Cognitio supernaturalis quoque in hac vita analoga est 238
2. Nomina Dei diversa synonima non sunt . . . 239
3. Nomina perfectionum simplicium proprie, nomina vero perfectionum mixtorum metaphorice de Deo dicuntur 241

Articulus secundus.

De nomine Dei proprio et de fundamentalibus Dei proprietatibus.

Thesis 13. Tamquam proprium Dei nomen per S. Scripturam ‚Iahve' sive ‚Qui est' revelatum est; quod nomen ipsum esse subsistens significat necnon fundamentales divinae naturae proprietates declarat 243
Declaratio: 1. De diversis Dei nominibus 243
2. De diversis nominibus, quibus Deus a s. Scriptura V. T. appellatur 244
Demonstratio: 1. p. Nomen ‚Iahve' proprium essentiae divinae nomen est, quo Deus ab actuali existentia denominatur 247
2. p. Nomine eodem Deus tamquam ipsum esse subsistens designatur 252
3. p. Cum eodem nomine fundamentales quaedam naturae divinae proprietates connectuntur . . 259
Corollarium: Deus et creaturae in ipsa ratione existentiae essentialiter et penitus differunt 266

Articulus tertius.

De essentia Dei physica vel de absoluta et infinita Dei perfectione.

Thesis 14. Deus absolute perfectus atque in qualibet perfectione simpliciter infinitus est 268
Declaratio: 1. Notio perfectionis 268
2. Notio infiniti 269
3. Divisio thesis 269
Demonstratio: 1. p. Deus absolute perfectus est 270
2. p. Deus in qualibet perfectione simpliciter infinitus est 272

Pagina

Corollarium: 1. Nullum ens creatum infinitum esse potest . . 280
2. Perfectiones omnes in Deo sunt, purae formaliter, mixtae vero eminenter 281
3. Nomina diversarum perfectionum de Deo et creaturis analogice praedicantur 285
4. In Deo non sunt relationes reales ad creaturas. 288
Scholion: Obiectiones quaedam solvuntur 291

Articulus quartus.

De essentia Dei metaphysica.

Thesis 15. Essentia Dei metaphysica in eo recte reponitur, quod est ens a se sive ipsum esse subsistens 294

Declaratio: 1. Status quaestionis definitur 294
2. Diversae sententiae referuntur 296
Demonstratio: 1. p. Essentia Dei metaphysica in eo recte reponitur, quod est ens a se vel ipsum esse subsistens . . 298
2. p. Essentia Dei metaphysica tum in intellectione tum in infinitate inconvenienter reponitur . . 302
Scholion: Obiectiones reliquae solvuntur 305
Corollarium: 1. Absurda est opinio, qua Deus cum ente transscendentali confunditur 306
2. Maxime absurda est ea opinio, secundum quam Deus causa efficiens sui ipsius esse dicitur . . 311

Quaestio tertia.

De attributis Dei negativis.

Articulus primus.

De simplicitate divina.

Thesis 16. Deus ita absolute simplex est, ut quamvis compositionem tum physicam tum metaphysicam penitus excludat 317

Declaratio: 1. Notio et divisio attributorum divinorum . . . 317
2. Divisio praesentis quaestionis 320
3. Notio simplicitatis 320
Demonstratio: 1. p. Deus absolute simplex est 323
2. p. Deo quaevis compositio penitus repugnat . . 339
Corollarium: 1. Creaturae omnes sunt compositae et quidem eo magis, quo imperfectiores sunt 347
2. Pantheismus quivis cum simplicitate divina pugnat 348
3. Absurda est opinio Anthropomorphitarum . . . 349

Pagina

4. In Deo de concretis concreta et abstracta, de abstractis vero abstracta quidem, concreta autem nonnisi inter certos limites praedicantur . . . 350
Scholion: 1. Qua ratione simplicitas perfectio sit 352
2. De distinctione formali Scotistarum et virtuali intrinseca Thomistarum 354

Articulus secundus.

De unitate Dei.

Thesis 17. Deus ita absolute unus est, ut divinae naturae quaevis multiplicatio repugnet 354
Declaratio: Notio unitatis et status quaestionis 354
Demonstratio: Derivatur ex S. Scriptura, ex SS. Patrum doctrina, ex documentis ecclesiasticis, ex ratione . . . 355
Corollarium: 1. Deus maxime unus est 367
2. Absurdus est Polytheismus 368
3. Dualismus quoque absurdus est 369
4. Tritheismus quoque falsus est 370

Articulus tertius.

De immutabilitate Dei.

Thesis 18. Deus absolute immutabilis est tum physice tum moraliter, quin tamen ideo libertas divina in discrimen vocetur 372
Declaratio: Notio immutabilitatis 372
Demonstratio: 1. p. Deus physice immutabilis est 374
2. p. Deus moraliter quoque immutabilis est . . 380
3. p. Immutabilitas cum libertate Dei componitur . 385
Corollarium: 1. Deus solus absolute immutabilis est 398
2. Qua ratione attributa Dei contingentia de invicem praedicentur 398
Scholion: Difficultates reliquae solvuntur 399

Articulus quartus.

De aeternitate Dei.

Thesis 19. Deus absolute aeternus est 401
Declaratio: 1. Notio durationis 401
2. Notio aeternitatis a Boëthio tradita 403
Demonstratio: Derivatur ex S. Scriptura, ex SS. Patrum doctrina, ex decretis dogmaticis, ex ratione 405

Pagina

Corollarium: 1. Deus solus absolute aeternus est 412
2. Res temporales temporanee quidem, non vero aeterne aeternitati divinae coëxistunt 413
3. Aeternitas Dei cum tempore absoluto inepte confunditur; verumtamen Deum fuisse in tempore absoluto ante creationem vero quodam etsi improprio sensu dici potest 417
4. Verba praeteriti et futuri temporis de Deo praedicari possunt, etsi nulla in ipso successio inveniatur 418

Articulus quintus.

De immensitate Dei.

Thesis 20. Deus non solum omnipraesens, sed immensus quoque est. 420

Declaratio: 1. Notio praesentiae localis 420
2. Notio immensitatis et omnipraesentiae 421
3. Qui immensitatem Dei infinitati sint 423

Demonstratio: Derivatur ex S. Scriptura, ex SS. Patrum doctrina, ex declarationibus dogmaticis, ex ratione . . . 423

Corollarium: 1. Ubique et immensum esse Deo proprium est . 439
2. Proxima et formalis ratio praesentiae Dei falso in operatione constituitur 440
3. Immensitas Dei cum spatio absoluto inepte confunditur; verumtamen Deum esse in spatio absoluto extra hunc mundum vera quadam etsi impropria ratione dici potest 444

Scholion: De triplici modo, quo Deus in rebus praesens esse dicitur 451

Quaestio quarta.

De vita et scientia Dei.

Articulus primus.

De vitae et scientiae Dei perfectione generatim.

Thesis 21. Deus maxime proprio et eminente ratione spiritus est 454

Declaratio: 1. Argumentum et divisio praesentis quaestionis . 454
2. Argumentum et divisio articuli primi 454

Demonstratio: 1. p. Deus eminenti ratione spiritus est 455
2. p. Deus perfectissime vivit, intelligit, immo ipsa vita, intellectio, veritas est 460

Scholion: Obiectio quaedam repellitur 469

Pagina

Corollarium: Scientia divina undequaque infinite perfecta est . . 472

Thesis 22. Deus tum semetipsum tum omnia vera a se diversa perfectissime intelligit et comprehendit 479

Declaratio: 1. Errores thesi oppositi 479
2. Doctrina vera et catholica 480

Demonstratio: 1. p. Deus perfectissima et comprehensiva cognitione semetipsum intelligit 480
2. p. Deus etiam omnia vera a se diversa comprehensive cognoscit 483

Corollarium: Deus tum negationes et privationes vel mala tum impossibilia et chimaeras cognoscit, neque tamen entia rationis fingit 490

Scholion: Obiectiones reliquae solvuntur 493

Thesis 23. Sola essentia divina obiectum primarium vel formale scientiae divinae est; (quare Deus alia a se in essentia sua tamquam in medio cognito, non autem in ipsismet cognoscit) 498

Declaratio: 1. Obiectum primarium vel formale et obiectum secundarium vel materiale 498
2. Medium cognitionis 499
3. Cognitio rerum in ipsismet 500

Demonstratio: 1. p. Sola essentia divina obiectum formale scientiae divinae est 502
2. p. Deus alia a se in essentia sua tamquam in medio cognito cognoscit 504
3. p. Deus alia a se non cognoscit immediate in ipsismet 506

Scholion: 1. De scientiae mediae cum praesenti thesi concordia 509
2. Obiectiones quaedam solvuntur 509

Articulus secundus.

De scientia simplicis intelligentiae.

Thesis 24. Scientia simplicis intelligentae Deus omnia possibilia perfectissime cognoscit 512

Declaratio: 1. De varia scientiae divinae divisione . . . 512
2. De possibilium formali ratione et fundamento ultimo 517

Demonstratio: Derivatur ex Scriptura et Traditione et ex ratione 518

Corollarium: 1. Essentia divina sub ratione causae spectata scientiae simplicis intelligentiae obiectum formale et medium obiectivum est 521

Pagina

2. Possibilia secundum esse suum formale ab intellectione divina non ponuntur, sed ab eadem tamquam termini imitabilitatis essentiae divinae supponuntur 522

Scholion: Ultrum Deus intelligat infinite multa 524

Articulus tertius.

De scientia visionis.

Thesis 25. Scientia visionis Deus ab aeterno etiam actus creaturarum absolute futuros tum necessarios tum liberos certo cognoscit 533

Declaratio: 1. Argumentum et divisio thesis 533

2. De erroribus doctrinae catholicae oppositis . . 534

Demonstratio: 1. p. Deus omnes actus futuros creaturarum necessarios ab aeterno certo cognoscit 535

2. p. Deus actus liberos quoque creaturarum absolute futuros certa scientia ab aeterno cognoscit 536

Corollarium: 1. Scientia visionis quoque solo eius obiecto secundario considerato maxime admiranda apparet . 545

2. Deus actus quoque creaturarum futuros in sua essentia tamquam medio obiectivo cognoscit . . 546

Scholion: 1. De concordia scientiae visionis cum voluntate libera 547

2. Obiectiones quaedam reliquae solvuntur . . . 552

Thesis 26. Ratio, ob quam actus liberi creaturarum absolute futuri prae intellectu divino determinate cognoscibiles sint, falso ponitur in decretis voluntatem liberam ad unum praedeterminantibus 556

Declaratio: 1. Notatio brevis historica in reliquas de scientia divina theses 556

2. De concursu divino 557

3. Praedeterminatio physice et praescientia Dei per decreta praedeterminantia 560

Demonstratio: 1. Probatur ex libertate humana 563

2. Ex eo, quod Deus physice praedeterminans auctor peccati foret 570

3. Ex interna ratione praescientiae futurorum liberorum. 576

4. Ex auctoritate Patrum et Doctorum ecclesiae . 579

Corollarium: 1. Neque ullum aliud decretum divinum ratio primaria vel adaequata est, cur futura libera determinate vera sint proindeque a Deo cognoscantur . 584

Pagina

2. Actus futuri liberi a Deo non praevidentur in ipsa voluntate (vel in se spectata vel etiam omnibus circumstantiis actus primi investita 586
3. Neque coëxistentia actionum liberarum cum aeternitate ratio propria et immediata est, propter quam a Deo cognoscantur 589

Thesis 27. Ratio eadem ex parte obiecti ipse actus secundus est, prout determinatum esse in se ipso habebit; (ex parte autem intellectus divini nihil aliud nisi infinita eius perfectio assignari potest) 591

Declaratio: 1. De concursu simultaneo 591
2. Sensus thesis accuratius definitur 593
Demonstratio: 1. Deducitur ex thesibus praecedentibus 595
2. Probatur ex SS. Patrum doctrina 595
3. Ex doctrina S. Thomae 599
4. Ex ratione 604
Corollarium: 1. Futura libera quoque in essentia divina tamquam in medio obiectivo cognoscuntur 605
2. Soli Deo proprium est, futura libera cognoscere 613
Scholion: De duplici concursus simultanei explicatione . . . 613

Articulus quartus.

De scientia media.

Thesis 28. Deus certa atque infallibili scientia eas quoque omnes actiones liberas creatae voluntatis cognoscit, quas haec sub quibusvis conditionibus ad actum primum pertinentibus libere poneret 620

Declaratio: 1. Obiectum scientiae mediae 620
2. Historica notitia de theologia scientiae mediae . 621
Demonstratio: 1. Probatur ex S. Scriptura 622
2. Ex SS. Patrum doctrina 625
3. Ex communi hominum imprimis fidelium et ecclesiae sensu et usu 631
4. Ex ratione 632
5. Ex communi theologorum consensu 634
Scholion: Obiectiones quaedam solvuntur 636

Thesis 29. Ratio eiusdem scientiae falso ponitur in decretis praedeterminantibus subiective absolutis obiective conditionatis 639

Declaratio: Bannesianorum sententia exponitur 639
Demonstratio: 1. Probatur argumentis thesis 26 640

Pagina

2. Ex s. Scriptura 641
3. Ex SS. Patrum vel Traditionis doctrina . . . 643
4. Ex cognatione huius sententiae cum haeretica Calvini doctrina 649
5. Ex ratione 649
6. Confirmatur auctoritate plurium ecclesiae doctorum 650

Corollarium: 1. Neque ullum aliud decretum ratio adaequata vel primaria eiusdem scientiae est 652
2. Neque in voluntate creata vel in se spectata vel in actu primo posita scientia eadem fundatur . 653
3. Neque coëxistentia earundem actionum cum aeternitate ratio propria et immediata est, propter quam a Deo cognoscantur 653

Thesis 30. Ratio vero eiusdem scientiae ex parte obiecti est ipse actus secundus determinatus conditionatus, ex parte vero intellectus divini in infinita eiusdem perfectione invenitur 653

Declaratio: Sensus thesis accuratius explicatur 653

Demonstratio: 1. Deducitur ex praecedentibus 655
2. Probatur ex traditionis doctrina 655
3. Ex ratione, sc. ex determinata horum futurorum veritate 658

Corollarium: 1. Etiam huius scientiae essentia divina obiectum formale et medium obiectivum est 661
2. Deus etiam scientiam mediam reflexam habet . 662
3. In scientia divina obiectivus ordo exstat ita, ut quatuor rationis signa discerni queant 663

Scholion: 1. Summa doctrinae de praescientia futurorum liberorum 665
2. Obiectiones quaedam solvuntur 667
3 Utrum intellectus divinus ideas rerum habeat . 672
4. An et qua ratione scientia divina causa rerum sit 675

Quaestio quinta.

De invisibilitate atque incomprehensibilitate divina.

Articulus primus.

De invisibilitate Dei.

Thesis 31. Nulli menti creatae visio Dei intuitiva naturalis ost; supernaturaliter vero mens creata ad eandem elevari potest 679

Pagina

Declaratio: 1. Quaestionis argumentum et divisio 679
2. Notio naturalis et supernaturalis 680
Demonstratio: 1. p. Visio Dei intuitiva nulli intellectui creato naturalis est 681
2. p. Intellectus creatus ad eandem visionem supernaturaliter elevari potest 692
Corollarium: 1. Intellectus creatus ad Deum intuitive videndum lumine gloriae indiget; eius proprietates describuntur 701
2. Repugnat substantia supernaturalis 706
3. Metaphysice impossibile est, quominus Deus glorioso corporis sensu videatur 710
Scholion: 1. An ullus homo in mortali vita intuitive Deum viderit 713
2. An visio beatifica per aliquam speciem intellectualem fiat 715

Articulus secundus.

De incomprehensibilitate divina.

Thesis 32. Deus cuivis intelligentiae creatae atque etiam Beatis in coelo incomprehensibilis est 718
Declaratio: 1. Notio comprehensionis et incomprehensibilitatis 718
2. Divisio thesis 721
Demonstratio: 1. p. Deus cuivis creatae intelligentiae incomprehensibilis est 721
2. p. Absoluta Dei incomprehensibilitas cum visione beatifica conciliatur 727
Scholion: Difficultas solvitur 736
Nota 737
Index thesium 739

A. M. D. G.

3033

231.1
M914

MULLER, JOSEPH

AUTHOR

De Deo Uno

TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Burns	SEP 16
	[illegible]	FEB 2

3033